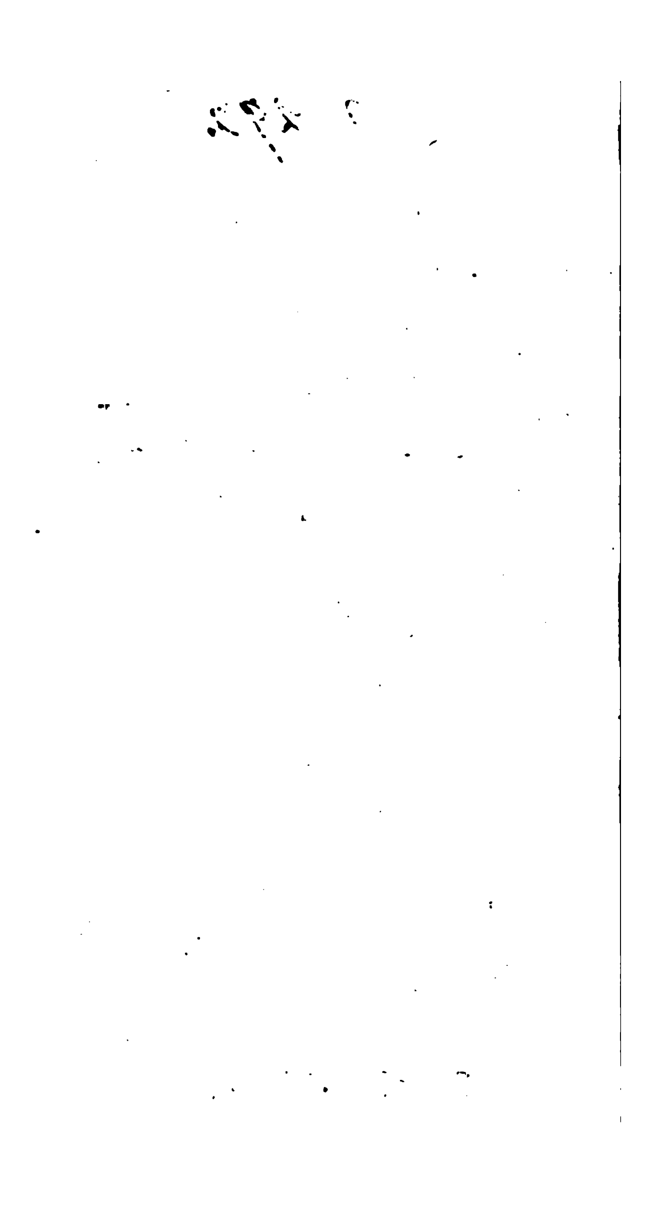






REFUTATION
DE
SPINOSA.



REFUTATION
DES
ERREURS
DE
BENOIT DE SPINOSA

Par M. DE FENELON Archevêque de Cambray, par le P. LAMI Benedictin & par M. le Comte de BOULLAINVILLIERS.

AVEC

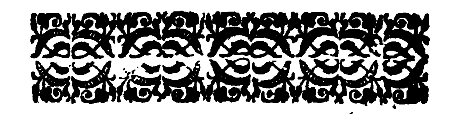
LA VIE DE SPINOSA,

Ecrite par M. JEAN COLERUS, *Ministre de l'Eglise Lutherienne de la Haye ; augmentée de beaucoup de particularités tirées d'une Vie Manuscrite de ce Philosophe, faite par un de ses Amis.*



A BRUXELLES,
Chez FRANÇOIS FOPPENS,

MDCCXXXI.



AVERTISSEMENT.

IL y a peu d'Auteurs qui ayent fait autant de bruit que Spinosa: La Singularité de ses opinions ou plutot de ses impietéz a engagé tous les Theologiens à les examiner. La plupart sont si abstraites que peu de personnes les ont bien entenduës; ainsi peu de personnes les ont bien refutées. Les Ecrivains que nous donnons dans ce recueil sont constamment les plus estimez. Il ne convient qu'a de grands Philosophes de re-

 futer

futer les écrits des Philosophes. On connoit quel a été en ce genre le caractere d'esprit de feu M. De Fenelon Archevêque de Cambray. Cet Illustre Prélat n'a pas seulement brillé par une connoissance profonde des parties les plus solides des belles Lettres, il s'est encore distingué par une Philosophie exacte & Lumineuse qu'il savoit accorder avec la Theologie & avec la Religion. Il trouvoit même dans la Philosophie de quoi nourrir sa pieté qui a été eminente dans tous les Etats ou la pro-

providence l'a placé. Ainsi je conte qu'on ne sera pas faché de revoir ici ce traité qui est écrit avec une précision vrayment Philosophique.

Le R. P. Lami Religieux Benedictin de la Congregation de Saint Maur ne s'est pas seulement fait connoître par une pieté exemplaire, il s'est encore rendu Illustre par une étude profonde de la Philosophie, qu'il avoit sagement tournée du côté de la Religion. Ce que nous donnons de ce Religieux n'est qu'un ex-

 trait,

trait; mais cet extrait fait connoitre le ſyſteme de Spinoſa & montre en même temps la maniere de le refuter.

Enfin le troiſieme Ouvrage vient du feu le Comte Charles de Boullainvilliers, homme d'une extrême penetration, d'un travail infatigable & d'une ſi forte meditation, qu'il étoit ſurprenant devoir un homme de ſa Naiſſance joindre des reflexions ſi profondes à une érudition auſſi grande & auſſi variée que la Sienne. Il avoit manié plus d'une

fois

fois cet Ouvrage; mais la Copie dont nous nous sommes servis est la même qu'il voulut confier en mourant à un de ses amis & l'on a lieu de croire que le public en sera content. Nous avons encore d'autres Ouvrages de ce Savant homme que l'on pourra publier un jour, pour faire honneur à la memoire d'une personne si digne de veneration & de respect.

TABLE.

VIE

VIE
DE
SPINOSA.

SPINOSA ce Philosophe, dont le nom fait tant de bruit dans le monde, étoit Juif d'origine. Ses parens, peu de temps après sa naissance, le nommerent *Baruch*. Mais ayant dans la suite abandonné le Judaïsme, il changea lui-même son nom, & se donna celui de *Benoît* dans ses Ecrits & dans les lettres qu'il signa. Il naquit à Amsterdam, la ville la plus belle & & la plus singuliere de l'Europe, le 24. Novembre de l'Année 1632. Ce qu'on dit ordinairement, & qu'on a même écrit qu'il étoit pauvre & de basse extraction, n'est pas véritable : ses parens Juifs Portugais, honnêtes gens & à leur aise, étoient Marchands à Amsterdam,

 où

où ils demeuroient ſur le Burgwal dans une aſſez belle Maiſon, près de la vieille Synagogue Portugaiſe. Ses manieres d'ailleurs civiles & honnêtes, ſes proches & ſes alliez, gens accommodez & les biens laiſſez par ſes pere & mere, font voir que ſa naiſſance, auſſi bien que ſon éducation étoient au-deſſus du commun. *Samuel Carceris* Juif Portugais épouſa la plus jeune de ſes deux Sœurs. L'Aînée s'appelloit Rébecca, & la cadette Miriam de Spinoſa, dont le fils *Daniel Carceris*, nèveu de Benoît de Spinoſa, ſe porta pour l'un de ſes héritiers après ſa mort : ce qui paroît par un acte paſſé devant le Notaire *Liberius Loef*, le 30. Mars 1677. en forme de procuration adreſſée à *Henri vander Spyck*, chez qui Spinoſa étoit logé lorſqu'il mourut.

Ses premieres Etudes.

SPinosa fit voir dès ſon enfance, & encore mieux dans ſa jeuneſſe combien il avoit été favoriſé de la nature. On reconnut aiſément qu'il avoit l'imagination vive, & l'eſprit extrémement pénétrant. On reſolut de lui faire apprendre les lettres Hebraïques. Cette ſorte d'étude qui eſt toute la ſcience des Juifs n'étoit pas capable de remplir un eſprit auſſi brillant que le ſien. Il n'avoit pas quinze ans qu'il formoit des difficultez que les plus habiles d'entre les Juifs avoient de la peine à reſoudre; & quoiqu'une jeuneſſe ſi grande ne ſoit guéres l'âge de diſcernement, il en avoit aſſez pour s'appercevoir que ſes doutes embaraſſoient le maître; mais de peur de l'irriter, il feignoit d'être fort ſatisfait de ſes reponſes, ſe contentant de les écrire pour s'en ſervir en tems & lieu.

Comme il ne lisoit que la Bible, il se rendit bientôt capable de n'avoir plus besoin d'interprête ; il faisoit des reflexions si savantes, que les Rabins n'y répondoient qu'à la maniere des ignorans, qui se voyant à bout, imposent à ceux qui les pressent, d'avoir des sentimens peu conformes à la Religion. Un procedé si bizarre lui fit comprendre qu'il étoit inutile de s'informer de la verité, le peuple parmi lequel il vivoit ne la connoissant pas. D'ailleurs en croire aveuglément les Livres de sa Nation, c'est, disoit-il, trop aimer les vieilles erreurs. Il se resolut donc de ne plus consulter que lui même, mais de n'épargner aucun soin pour en faire la découverte. Il falloit avoir l'esprit vaste & d'une force extraordinaire pour former au-dessous de vingt-ans, un projet de cette importance. En effet il fit bientôt voir jusqu'où son esprit & ses réflexions

pou-

pouvoient aller : car commençant tout de nouveau à lire l'Ecriture, il se fit jour au travers des nuages, derriere lesquels on lui avoit dit que la vérité étoit cachée.

Après l'examen de la Bible, il lut & relut le Talmud avec la même exactitude; & comme il étoit versé dans l'intelligence de l'Hebreu, il n'y trouvoit rien de difficile, ni rien aussi qui le satisfît; mais il étoit si judicieux, qu'il laissa reposer ses premieres pensées, avant que de les approuver. Cependant Morteira, homme celebre entre les Juifs, & le moins ignorant de tous les Rabins de son temps, admiroit la conduite & le génie de son Disciple; il ne pouvoit comprendre qu'un jeune homme fût si modeste avec tant de pénétration. Pour le connoître à fond, il l'éprouva en toute maniere, & avoua depuis qu'il ne trouvoit rien à redire tant en ses mœurs,

qu'en la beauté de son esprit.

L'Approbation de Morteira augmentant la bonne opinion que l'on avoit de son Disciple, ne lui donnoit point de vanité; tout jeune qu'il étoit, par une prudence avancée, il faisoit peu de fond sur l'amitié & sur les louanges des hommes.

D'Ailleurs il paroissoit que l'amour de la verité étoit si fort sa passion dominante, qu'il ne voyoit presque personne; mais quelque précaution qu'il prît, il se trouva une de ces rencontres où l'on ne peut honnêtement se refuser aux hommes. Entre les plus ardens à lier commerce avec lui, deux jeunes hommes qui se disoient ses amis particuliers, le conjurerent de leur dire ses véritables sentimens. Ils lui representerent que, quels qu'ils fussent, il n'avoit rien à craindre de leur part, leur curiosité n'ayant pour but que de s'éclair-

cir

cir de leurs doutes. Le jeune Diſciple étonné d'un Diſcours ſi peu attendu, fut quelque tems ſans leur répondre ; mais ſe voyant preſſé, il leur dit en riant qu'ils avoient Moïſe & les Prophetes, qui étoient vrais Iſraëlites, & qu'ils avoient décidé de tout, qu'ils le ſuiviſſent ſans ſcrupule, s'ils étoient veritablement Iſraëlites. A les en croire, répartit un de ces jeunes hommes, je ne voi point qu'il y ait d'Etres immateriels, Dieu n'a pas de corps, ni l'ame n'eſt point immortelle, ni les Anges ne ſont pas des ſubſtances réelles. Que vous en ſemble, continua-t-il, en s'adreſſant à Spinoſa. Dieu a-t-il un corps? Y a-t-il des Anges? L'ame eſt-elle immortelle? J'avoue, dit le Diſciple, que ne trouvant rien d'immateriel ni d'incorporel dans la Bible, il n'y a nul inconvenient de croire que Dieu

ſoit un corps, d'autant plus que Dieu étant grand, *Pſ.*45. 2. ainſi que parle le Prophete, il eſt impoſſible de comprendre une grandeur ſans étenduë, & par conſequent qui ne ſoit un corps. Pour les eſprits, il eſt certain que l'Ecriture ne dit point que ce ſoient des ſubſtances réelles & permanentes, mais de ſimples fantômes, nommez Anges, parce que Dieu s'en ſert pour déclarer ſa volonté, de telle ſorte que les Anges & toute autre ſorte d'eſprits ne ſont inviſibles qu'à raiſon de leur matiere ſubtile & diaphane, qui ne peut être vuë que comme on voit les fantômes dans un miroir, en ſonge, ou dans la nuit, de même que Jacob vit dans le ſommeil une échelle où des Anges montoient & deſcendoient. C'eſt pourquoy nous ne liſons point que les Juifs ayent excommunié les Saducéens pour n'avoir point cru d'An-

d'Anges, à cause que l'Ecriture ne dit rien de leur création. Pour ce qui est de l'ame, par-tout où l'Ecriture en parle, ce mot d'ame se prend simplement pour exprimer la vie, ou pour tout ce qui est vivant. Il seroit inutile de chercher de quoy appuyer son immortalité: pour le contraire, il y est visible en cent endroits, & il n'est rien de plus aisé que de le prouver; mais ce n'est ici ni le lieu, ni le tems d'en parler. Le peu que vous en dites, répliqua l'un des deux amis, pourroit convaincre des personnes moins ardentes que nous, mais ce n'est pas assez pour satisfaire vos amis, à qui il faut quelque chose de plus solide, joint que la matiere est trop importante pour n'être qu'effleurée. Nous ne vous en quittons pour le present, qu'à condition de la reprendre une autre fois. Spinosa, qui ne cherchoit qu'à rompre la conversation, leur

promit tout ce qu'ils voulurent ; mais dans la suite il évita toutes les occasions où ils tâchoient de la renouer, & se ressouvenant que la curiosité de l'homme a rarement bonne intention, il étudia la conduite de ses amis, où il trouva tant à redire, qu'il rompit avec eux, & ne voulut plus leur parler. Ses amis s'étant apperçus du dessein qu'il avoit formé se contentoient d'en murmurer entre eux, pendant qu'ils crurent que c'étoit pour les éprouver ; mais se voyant hors d'esperance de le pouvoir fléchir ; ils jurerent de s'en vanger ; & pour le faire plus surement, ils commencerent par le décrier dans l'esprit du peuple, & dire qu'ils s'abusoient de croire que ce jeune homme dût devenir un des soutiens de la Synagogue, qu'il y avoit plus d'apparence qu'il en seroit le destructeur, n'ayant que haine & que mépris pour la loy de Moïse, qu'ils l'avoient

voient fréquenté ſur le témoignage de Morteira, mais qu'ayant reconnu que c'étoit un impie, & que le Rabin s'abuſoit d'en avoir une bonne idée, ſon abord leur faiſoit horreur.

Ses differends avec les Juifs touchant la Religion.

CE bruit ſemé ſourdement devint bientôt public; & lors qu'ils virent le tems propre à le pouſſer plus vivement, ils firent leur rapport aux Juges de la Synagogue, qu'ils animerent aſſez pour les porter à le condamner ſans l'avoir entendu. Quoique les ſacrez Miniſtres du Temple ne ſoient pas exempts de colere, ils ſuſpendirent cependant leur premier feu, & firent ſommer Spinoſa de comparoître devant eux. Lui qui croyoit que ſa conſcience ne lui reprochoit rien, alla gayement à la Synagogue, où ſes Juges lui dirent

dirent d'un visage abbatu, & en hommes rongez du zele de la maison de Dieu, qu'après les bonnes esperances qu'ils avoient conceuës de sa pieté, ils n'apprenoient qu'avec peine le mauvais bruit qui couroit de lui; qu'ils l'appelloient pour en sçavoir la verité, & que c'étoit dans l'amertume de leur cœur qu'ils le citoient pour rendre raison de sa foi, qu'il étoit accusé du plus énorme de tous les crimes, qui est le mépris de la loi, qu'ils souhaitoient ardemment qu'il s'en pût laver; mais que s'il étoit convaincu, il n'y avoit point de supplice assez rude pour le punir. Ensuite l'ayant conjuré de leur dire s'il étoit coupable, comme ils virent qu'il le nioit, ses faux amis qui étoient presens déposerent effrontément l'avoir oui se moquer des Juifs, comme de gens superstitieux, nez & élevez dans l'ignorance, qui ne sçavent ce que c'est que Dieu, &

que

que néanmoins ils ont l'audace de se dire son peuple, au mépris des autres nations: que pour la loy, elle avoit été instituée par un homme plus adroit qu'eux à la vérité en matiere de politique, mais qui n'étoit guéres plus éclairé dans la Physique, ni même dans la Theologie. Cela joint par les délateurs à ce qu'il avoit dit de Dieu, des Anges & de l'ame, ébranla les esprits, & lui fit crier anathême, avant même que l'accusé eût le tems de se justifier.

Les Juges poussez d'un saint zele à vanger leur autorité méprisée & leur loy profanée, interrogent, pressent, intimident. A quoi l'accusé répondit que ces grimaces lui faisoient pitié, qu'ils avoueroit ce qu'ils disoient sur la déposition de si bons témoins, s'il ne falloit, pour le soutenir, que des raisons incontestables.

Cependant Morteira étant averti du

du péril où étoit ſon diſciple, court à la Synagogue, où ayant pris place auprès des Juges, il lui demanda s'il ſe ſouvenoit du bon exemple qu'il lui avoit donné; ſi ſa révolte étoit le prix du ſoin qu'il avoit pris de ſon éducation, & s'il ne craignoit point de tomber entre les mains du Dieu vivant: que le ſcandale étoit déjà grand, mais qu'il étoit encore tems de ſe repentir.

Après que Morteira ſe fut épuiſé en paroles, ſans pouvoir ébranler la fermeté de ſon Diſciple, il prit un ton plus redoutable, & en chef de la Synagogue, il le preſſa de ſe déterminer à la repentance, ou à la peine, & proteſta de l'excommunier, s'il ne donnoit à l'inſtant des marques de reſipiſcence.

Le Diſciple, ſans s'étonner, lui repartit hardiment qu'il connoiſſoit le poids de ſes menaces, & qu'en revanche de la peine qu'il avoit priſe à lui apprendre la langue Hébraï-

que

que, il vouloit bien lui enſeigner la maniere d'excommunier.

A ces paroles, le Rabin en colere vomit tout ſon fiel contre Spinoſa, & après quelques froids reproches il rompt l'aſſemblée, ſort de la Synagogue, & jure de n'y revenir que la foudre à la main; mais quelque ferment qu'il en fît, il ne croyoit pas que ſon Diſciple eût le courage de l'attendre: il ſe trompa dans ſes conjectures, car la ſuite fit voir que, s'il étoit bien informé de la beauté de ſon eſprit, il ne l'étoit point de la force, ou plutôt de ſon obſtination.

Le tems qu'on prit depuis pour lui repreſenter en quel abîme il s'alloit jetter, s'étant paſſé inutilement, on choiſit un jour pour l'excommunier. Auſſitôt qu'il le ſceut, il ſe diſpoſa à la retraite, & bien loin de s'en effrayer, à la bonne heure, dit-il à celui qui en apporta la nouvelle, on ne me force à

rien que je n'eusse fait de moi-même, si je n'avoit craint le scandale; il continua par un blasphême. Mais puisqu'on le veut de la sorte, poursuivit ce jeune téméraire, j'entre avec joye dans le chemin qui m'est ouvert, avec cette consolation que ma sortie sera plus innocente que ne fut celle des premiers Hébreux hors de l'Egypte, quoique ma subsistance ne soit pas mieux fondée que la leur. Je n'emporte rien à personne, & je puis me vanter, quelque injustice qu'on me fasse, qu'on n'a rien à me reprocher.

Le peu d'habitude qu'il avoit depuis quelque tems avec les Juifs, l'obligeant de connoître quelques Chrétiens, il avoit lié amitié avec des personnes d'esprit, qui lui disoient que c'étoit dommage qu'il ne sçût ni Grec ni Latin. Quelque versé qu'il fût dans l'Hebreu, dans l'Italien & dans l'Espagnol, sans parler de l'Allemand, du Flamand & du

du Portugais, qui étoient ses langues naturelles, il comprenoit assez de lui-même de quelle importance il lui étoit d'en trouver le moyen. Un maître Allemand lui donna les premiers principes de la langue Latine ; mais il n'avoit point de bien, ni d'amis assez puissant pour se perfectionner. Comme il y pensoit incessamment, & qu'il en parloit en toute rencontre, *Vanden Ende* qui enseignoit avec succès le Grec & le Latin, lui offrit ses soins & sa maison, sans exiger d'autre reconnoissance que de lui aider quelque temps à instruire ses écoliers quand il en seroit devenu capable.

Cet homme, outre la Medecine qu'il professoit, enseignoit encore avec beaucoup de succès & de réputation ; de sorte que les plus riches marchands de la ville lui confierent l'instruction de leurs enfans, avant qu'on eût reconnu qu'il mon-

troit

troit à ses Disciples autre chose que le Latin. Car on découvrit enfin qu'il répandoit dans l'esprit de ses éléves les premieres semences de l'Athéisme. C'est un fait que je pourrois prouver, s'il étoit nécessaire, par le témoignage de plusieurs gens d'honneur qui vivent encore, & dont quelques-uns ont rempli la charge d'Ancien dans notre Eglise d'Amsterdam, & en ont fait les fonctions avec édification. Ces bonnes ames ne se lassent point de bénir la mémoire de leurs parens, qui les ont arrachez à temps de l'école de Satan, en les tirant des mains d'un maître si pernicieux & si impie.

Vanden Ende avoit une fille unique qui possedoit elle-même la Langue Latine si parfaitement, aussi bien que la musique, qu'elle étoit capable d'instruire les écoliers de son pere en son absence, & de leur donner leçon. Comme Spinosa a-

voit

voit occasion de la voir & de lui parler très-souvent, il en devint amoureux, & il a souvent avoué qu'il avoit eu dessein de l'épouser. Ce n'est pas qu'elle fût des plus belles, ni des mieux faites; mais elle avoit beaucoup d'esprit, de capacité & d'enjouëment: & c'est-là ce qui avoit touché le cœur de *Spinosa*, aussi bien que d'un autre Disciple de *Vanden Ende* nommé *Kerkering* natif de Hambourg. Celui-ci s'apperçut bientôt qu'il avoit un rival, & ne manqua pas d'en devenir jaloux: ce qui l'obligea de redoubler ses soins & ses assiduitez auprès de sa maîtresse. Il le fit avec succès; quoique le present qu'il avoit fait auparavant à cette fille d'un colier de perles de la valeur de deux ou trois cens pistoles, contribuât sans doute à lui gagner ses bonnes graces. Elle les lui accorda donc, & lui promit de l'épouser; ce qu'elle exécuta fidelement

b après

après que le Sieur *Kerkering* eut abjuré la Religion Lutherienne dont il faisoit profession, & eut embrassé la Catholique. On peut consulter sur ce sujet le Dictionnaire de Mr. Bayle Tome 3. Edit. 2. à l'article de Spinosa à la page 2770. aussi bien que le Traité du *Docteur Kortholt de tribus Impostoribus*, Edit. 2. dans la Preface.

A l'égard de *Vanden Ende*, comme il étoit trop connu en Hollande, pour y trouver de l'emploi, il se vit obligé d'en aller chercher ailleurs. Il passa en France où il fit une fin très-malheureuse, après y avoir subsisté quelques années de ce qu'il gagnoit dans la profession de Medecin. *F. Halma* dans sa traduction Flamande de l'Art. de Spinosa, p. 5. rapporte, que *Vanden Ende* ayant été convaincu d'avoir attenté à la Vie de Mr. le Dauphin, fut condamné à être pendu, & executé. Cependant quelques

autres

autres qui l'ont connu très-particulierement en France avouent à la verité cette exécution; mais ils en rapportent une autre cause. Ils disent que *Vanden Ende* avoir tâché de faire soulever les peuples d'une des Provinces de France, qui par ce moyen esperoient rentrer dans la jouissance de leurs anciens Privileges en quoi il avoit ses vuës de son coté, qu'il songeoit à délivrer les Provinces-Unies de l'oppression où elles étoient alors, en donnant assez d'occupation au Roi de France en son propre Païs, pour être obligé d'y employer une grande partie de ses forces. Que c'étoit pour faciliter l'execution de ce dessein qu'on avoit fait équiper quelques vaisseaux, qui cependant arriverent trop tard. Quoiqu'il en soit, *Vanden Ende* fût exécuté; mais s'il eût attenté à la Vie du Dauphin, il eût apparemment expié son crime d'une autre maniere

& par un ſupplice plus rigoureux.

Spinoſa s'attache à l'étude de la Theologie, qu'il quitte pour étudier la Phyſique.

APrès avoir bien appris la langue Latine Spinoſa ſe propoſa l'étude de la Théologie; & s'y attacha pendant quelques années. Cependant quoiqu'il eût déjà beaucoup d'eſprit & de jugement, l'un & l'autre ſe fortifioient de jour en jour. De ſorte que ſe trouvant plus de diſpoſition à la recherche des productions & des choſes naturelles, il abandonna la Théologie pour s'attacher entierement à la Phyſique. Il délibera long-tems ſur le choix qu'il devoit faire d'un maitre, dont les Ecrits lui pûſſent ſervir de guide dans le deſſein où il étoit. Mais enfin les Oeuvres de *Deſcartes* étant tombées entre ſes mains, il les lut avec avidité, & dans

la

la ſuite il a ſouvent declaré que c'étoit de-là qu'il avoit puiſé ce qu'il avoit de connoiſſance en Philoſophie. Il étoit charmé de cette maxime de *Deſcartes*, qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour veritable, qui n'aît été auparavant prouvé par de bonnes & ſolides raiſons. Il en tira cette conſequence, que la doctrine & les principes ridicules des Rabins Juifs ne pouvoient être admis par un homme de bon ſens; puiſque ces principes ſont établis uniquement ſur l'autorité des Rabins mêmes, ſans que ce qu'il enſeignent vienne de Dieu, comme ils le prétendent, mais ſans fondement, & ſans la moindre apparence de raiſon.

Il fut dès lors fort réſervé avec les Docteurs Juifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut poſſible; on le vit rarement dans leurs Synagogues, où il ne ſe trouvoit que par maniere d'acquit, ce

& par ... Synagogue Portugaise, il vit ... auprès de lui le poignard ... ce qui l'ayant obligé à ... ses gardes & à s'écarter, ... le coup ne perça seulement ... habits. ... encore ... coup, ... le justaucorps ... Ce- ... memoire ... plus ... en ... prenant ... jette à ... qu'il se ... à la premiere ... loir d'ailleurs ... & ses ... quelque ... du bruit.

Spino

Les ...

en ... que les ... sion peu ... pour l'e... sans d...

.ſi paſſée, & declarée que
. avoit rompu toute liaiſon
t commerce avec eux. C'eſt
ce dont M. *Bayle* convient
. bien que le Docteur *Muſæus*.
.s Juifs d'Amſterdam qui ont
.ès-bien connu *Spinoſa*, m'ont pa-
.eillement confirmé la verité de ce
fait, ajoûtant que c'étoit le vieux
Chacham Abuabh, Rabin alors de
grande réputation parmi eux, qui
avoit prononcé publiquement la ſen-
tence d'excommunication. D'au-
tres néanmoins prétendent qu'elle
fut prononcée par Morteira même.
On aſſure que ce dernier irrité du
mépris que ſon Diſciple faiſoit de
lui, & de la Loi changea ſon ami-
tié en haine, & gouta en le fou-
.ant le plaiſir que les devots ir-
.ouvent dans la vengeance.
communication des Juifs
. de fort particulier; cepen-
pour ne point obmettre ce qui
.ruire le Lecteur; j'en

qui les irrita extrémement contre lui; car ils ne doutoient point qu'il ne dût bientôt les abandonner, & se faire Chrétien. Cependant, à dire la verité, il n'a jamais embrassé le Christianisme, ni reçu le saint Baptême; Et quoiqu'il ait eu de fréquentes conversations depuis sa desertion du Judaïsme avec quelques Sçavans Mennonites, aussi bien qu'avec les personnes les plus éclairées des autres Sectes Chrétiennes, il ne s'est pourtant jamais declaré pour aucune, & n'en a jamais fait profession.

Le Sieur *François Halma*, dans la Vie de Spinosa qu'il a traduite en Flamand rapporte pag. 6. 7. 8. que les Juifs lui offrirent une pension peu de tems avant sa desertion pour l'engager à rester parmi eux, sans discontinuer de se faire voir de tems en tems dans leurs Synagogues. C'est aussi ce que Spinosa lui-même a souvent affirmé au Sieur

Vander

Vander Spyck son hôte, aussi bien qu'à d'autres; ajoutant que les Rabins avoient fixé la pension qu'ils lui destinoient à 1000. florins; mais il protestoit ensuite que quand ils lui eussent offert dix fois autant, il n'eût pas accepté leurs offres, ni fréquenté leurs assemblées par un semblable motif; parce qu'il n'étoit pas hypocrite, & qu'il ne recherchoit que la verité.

Monsieur *Bayle* rapporte encore, qu'il lui arriva un jour d'être attaqué par un Juif au sortir de la Comedie, qu'il en receut un coup de couteau au visage; & quoique la playe ne fût pas dangereusse, *Spinosa* voyoit pourtant que le dessein du Juif avoit été de le tuer. Mais l'hôte de *Spinosa*; aussi bien que sa femme qui tous deux vivent encore, m'ont rapporté ce fait tout autrement. Ils le tiennent de la bouche de *Spinosa* même, qui leur a souvent raconté qu'un jour sortant de la

de voir qu'ils n'avoient pas envie de s'en dessaisir, ni de la communiquer à personne.

Il m'est arrivé ici à la Haye de demander un jour à un Sçavant Juif, quel étoit le formulaire dont on se servoit pour interdire ou excommunier un Apostat. J'en eus pour réponse, qu'on le pouvoit lire dans les écrits de *Maimonides*, au Traité *Hilcoth Thalmud Thorah*, Chap. 7. vers. 2. & qu'il étoit conçu en peu de paroles. Cependant c'est le sentiment commun des Interpretes de l'Ecriture, qu'il y avoit trois sortes d'excommunication parmi les anciens Juifs; quoique ce sentiment ne soit pas suivi par le Sçavant *Jean Seldenus*, qui n'en établit que deux dans son Traité du Sanhedrin des anciens Hebreux livr. 1. chap. 7. pag. 64. Ils nommoient *Niddui* la premiere espece d'excommunication qu'ils partageoient en deux branches. Premierement

on féparoit le coupable, & on lui fermoit l'entrée de la Synagogue pour une femaine, après lui avoir fait auparavant une févére réprimande, & l'avoir fortement exhorté à fe repentir & à fe mettre en état d'obtenir le pardon de fa faute. A quoi n'ayant pas fatisfait, on lui donnoit encore trente jours ou un mois pour rentrer en lui-même.

Pendant ce temps-là il lui étoit deffendu d'approcher perfonne plus près de huit, ou dix pas; & perfonne n'ofoit non plus avoir aucun commerce avec lui, excepté ceux qui lui apportoient à boire & à manger ; Et cette interdiction étoit nommée l'Excommunication mineure. Mr. *Hofman* dans fon *Lexicon* Tom. 2. p. 213. ajoûte qu'il étoit deffendu à un chacun de boire & manger avec un tel homme, ou de fe laver dans un même bain. Qu'il pouvoit cepen-

dant, s'il vouloit, se trouver aux assemblées pour y écouter seulement, & pour s'instruire. Mais si pendant ce terme d'un mois il lui naissoit un fils, on lui refusoit la circoncision ; Et si cet enfant venoit à mourir, il n'étoit pas permis de le pleurer, ni d'en temoigner aucun dueil ; au contraire pour marque d'une éternelle infamie, ils couvroient d'un monceau de pierres le lieu où il étoit inhumé, où bien ils y rouloient une seule pierre extrémement grosse dont ce même lieu étoit couvert.

La seconde espece d'interdiction ou Excommunication étoit appellée *Herim* ou *Cherem*. C'étoit un bannissement de la Synagogue accompagné d'horribles malédictions prises pour la plupart du Deuteronome Chap. 28. C'est-là le sentiment du Docteur Dilherr, qu'il explique au long au 2. Tom. *Dissr. Ac. & Philolog.* pag. 230. Le

Sça-

Sçavant *Lightfoot* sur la premiere Epitre aux Corinth. 5. 5. au 2. Tom. de ses Oeuvres pag. 890. enseigne que cette interdiction, ou bannissement étoit mise autrefois en usage, lorsque le terme de trente jours expiré, le coupable ne se présentoit point pour reconnoitre sa faute; Et c'est-là, selon son sentiment, la seconde branche de l'interdiction ou excommunication mineure. Les malédictions qui y étoient inserées étoient tirées de la loy de Moïse, & elles étoient prononcées solemnellement contre le coupable en presence des Juifs dans une de leurs assemblées publiques. On allumoit alors des cierges ou chandelles qui brûloient pendant tout le temps que duroit la Lecture de la Sentence d'excommunication, laquelle étant finie, le Rabin éteignoit les cierges, pour marquer par-là que ce malheureux homme étoit abandonné à son sens réprou-

prouvé & entierement privé de la lumiere divine. Après une pareille interdiction, il n'étoit pas permis au coupable de se trouver aux assemblées même pour s'instruire & pour écouter. Cependant, on lui donnoit encore un nouveau délai d'un mois, qui s'étendoit ensuite jusqu'à deux & trois, dans l'esperance qu'il pourroit rentrer en lui-même, & demander pardon de ses fautes; mais lorsqu'il n'en vouloit rien faire, on fulminoit enfin la troisiême & derniere excommunication.

C'est cette troisiême sorte d'excommunication qu'ils appelloient *Schammatha*. C'étoit une interdiction, ou bannissement de leurs assemblées ou Synagogues, sans esperance d'y pouvoir jamais rentrer. C'étoit aussi ce qu'ils appeloient d'un nom particulier leur *grand Anathême*, ou bannissement. Quand les Rabins le publioient dans l'Assemblée, ils avoient dans les

les premiers temps accoutumé de sonner du cor, pour répandre ainsi une plus grande terreur dans l'esprit des assistans. Par cette excommunicatiou le criminel étoit privé de toute aide & assistance de la part des hommes, aussi bien que des secours de la grace & de la misericorde de Dieu, abandonné à ses jugemens les plus sévéres & livré pour jamais à une ruine & une condamnation inévitable. Plusieurs estiment que cette excommunication est la même que celle dont il est fait mention en la premiere Epitre aux Corinth. Ch. 16. v. 22. où l'Apôtre la nomme *Maranatha.* Voici le passage; *s'il y a quelqu'un qui n'aime pas le Seigneur Jesus, qu'il soit Anathême Maraham Motha, ou Maranatha*, c'est-à-dire, qu'il soit anathême, ou excommunié à jamais, ou, suivant l'explication de quelques autres, le Seigneur vient, à sçavoir pour juger cet ex-

excommunié & le punir. Les Juifs avancent que le Bienheureux *Enoch* est l'Auteur de cette excommunication, & que c'est de lui qu'ils la tiennent, & qu'elle a passé jusqu'à eux par une Tradition certaine & incontestable.

A l'égard des raisons pour lesquelles quelqu'un pouvoit-être excommunié, les Docteurs Juifs en rapportent deux principales, suivant le témoignage de Lightfoot au lieu même que nous avons cité, sçavoir pour dettes, ou à cause d'une vie Libertine & Epicurienne.

On étoit excommunié pour dettes, lorsque le Débiteur condamné par le Juge à payer, refusoit cependant de satisfaire ses créanciers. On l'étoit pareillement pour mener une vie Licentieuse & Epicurienne, quand on étoit convaincu d'être blasphémateur, idolatre, violateur du Sabath, ou deserteur de la Religion & du service de Dieu.

Car

Car au Traité du Talmud Sanhedrin folio 99. Un Epicurien est défini un homme qui n'a que du mépris pour la parole de Dieu, & pour les enseignemens des Sages, qui les tourne en ridicule, & qui ne se sert de sa langue que pour proférer des choses mauvaises contre la Majesté Divine.

Ils n'accordoient aucun délai à un tel homme. Il en couroit l'excommunication qu'on fulminoit aussi-tôt contre lui. D'abord il étoit nommé & cité le premier jour de la Semaine, par le Portier de la Synagogue. Et comme il refusoit ordinairement de comparoître, celui qui l'avoit cité en faisoit publiquement son rapport en ces termes: *J'ai, par ordre du Directeur de l'Ecole, cité N. N. qui n'a pas répondu à la citation, ni voulu comparoître.* On procédoit alors par écrit à la Sentence d'excommunication, qui étoit après signifiée au cri-

criminel, & servoit d'Acte d'Interdiction ou bannissement, dont chacun pouvoit tirer copie en payant. Mais s'il arrivoit qu'il comparût, & qu'il persévérât néanmoins dans ses sentimens avec opiniatreté, son Excommunication lui étoit seulement prononcée de bouche, à quoi les assistans joignoient encore l'affront de le bafouer & de le montrer au doigt.

Outre ces deux causes d'excommunication, le Sçavant *Lightfoot* en rapporte encore vingt quatre autres, tirées des écrits des anciens Juifs; mais ce qu'il dit sur ce sujet nous méneroit trop loin, & est d'une trop grande étenduë pour être inseré ici.

Enfin à l'égard du formulaire dont ils usoient dans les sentences d'Excommunication publiées de bouche, ou exprimées par écrit; voici ce qu'en dit le Docteur *Seldenus* au lieu déja cité pag. 59. & qu'il

qu'il a tiré des écrits de *Maimonides.* On anonçoit prémierement le crime de l'accusé, ou ce qui avoit donné lieu à la pourſuite qu'on faiſoit contre lui, à quoi on joignoit enſuite ces malédictions conçues en peu de paroles. *Cet homme N. N. ſoit excommunié de l'excommunication Niddui, Cherem ou Schammata; qu'il ſoit ſéparé, ou entierement extirpé du milieu de nous.*

Spinoſa s'étant ſéparé ouvertement des Juifs, dont il avoit auparavant irrité les Docteurs, en découvrant leur ignorance & leurs fourberies ridicules, on ne doit pas s'étonner s'ils le firent paſſer pour un blaſphémateur, un ennemi de la Loi de Dieu, & un Apoſtat, qui s'étoit retiré du milieu d'eux pour ſe jetter entre les Infidelles; Et il ne faut pas douter qu'ils n'ayent fulminé contre lui la plus terrible des Excommunications.

C'eſt

C'eſt auſſi ce qui m'a été confirmé par un Sçavant Juif, qui m'a aſſuré qu'au cas que *Spinoſa* ait été excommunié, c'étoit certainement l'Anathême *Schammata*, qu'on avoit prononcé contre lui. Mais *Spinoſa* n'étant pas preſent à cette cérémonie, on mit par écrit ſa ſentence d'excommunication, dont copie lui fut ſignifiée. Il proteſta contre cet acte d'excommunication, & y fit une réponſe en Eſpagnol qui fut adreſſée aux Rabins, & qu'ils reçurent, comme nous le marquerons dans la ſuite.

Spinoſa apprend un métier, ou art méchanique.

LA Loi & les Anciens Docteurs Juifs marquent expreſſément qu'il ne ſuffit pas d'être Sçavant; mais qu'on doit de plus s'exercer dans quelque art méchanique ou profeſſion, pour s'en pouvoir aider

der à tout événement, & y gagner de quoi subsister. C'est ce que que dit positivement *Rabban Gamaliel* dans le Traité du *Talmud Pirke Avoth* Ch. 2. où il enseigne que l'étude de la Loi est quelque chose de bien desirable, lors qu'on y joint une profession, ou quelque art méchanique; car, dit-il, l'application continuelle à ces deux exercices, fait qu'on n'en a point pour faire le mal, & qu'on l'oublie; Et tout Sçavant qui ne s'est pas soucié d'apprendre quelque profession, devient à la fin un homme dissipé & déréglé en ses mœurs. Et le *Rabin Jéhuda* ajoûte que tout homme qui ne fait pas apprendre un métier à ses enfans, fait la même chose que s'il les instruisoit à devenir voleurs de grand chemin.

Spinosa Sçavant dans la Loi & dans les coutumes des anciens, n'ignoroit pas ces maximes, & ne les

les oublia pas tout excommunié qu'il étoit par les Juifs. Comme elles sont sages & raisonnables, il en fit son profit, & apprit un art méchanique avant d'embrasser une vie tranquille & retirée, comme il y étoit resolu. Il apprit donc à faire des verres pour des lunettes d'approche & pour d'autres usages, & il y reussit si parfaitement, qu'on s'adressoit de tous côtez à lui pour en acheter, ce qui lui fournit suffisamment de quoi vivre & s'entretenir. On en trouva dans son cabinet après sa mort encore un bon nombre qu'il avoit polis; & ils furent vendus assez cher, comme on le peut justifier par le registre du Crieur public, qui assista à son inventaire & à la vente de ses meubles.

Après s'être perfectionné dans cet art, il s'attacha au dessein qu'il apprit de lui-même; & il réüssissoit bien à faire un portrait avec de

de l'encre, ou du craions. J'ai entre les mains un livre entier de ſemblables portraits où l'on en trouve de pluſieurs perſonnes diſtinguées qui lui étoient connuës, ou qui avoient eu occaſion de lui faire viſite. Parmi ces portraits je trouve à la 4ᵉ. feuille un pêcheur deſſiné en chemiſe, avec un filet ſur l'épaule droite, tout à fait ſemblable pour l'attitude au fameux Chef des Rebelles de Naples Maſſanielle, comme il eſt repreſenté dans l'Hiſtoire & en taille douce. A l'occaſion de ce deſſein je ne dois pas omettre que le Sieur *Van-der Spyck* chez qui *Spinoſa* logeoit lors qu'il eſt mort, m'a aſſuré que ce crayon, ou portrait reſſembloit parfaitement bien à *Spinoſa*, & que c'étoit aſſurément d'après lui-même qu'il l'avoit tiré. Il n'eſt pas neceſſaire de faire mention des perſonnes diſtinguées, dont les portraits crayonnez ſe trouvent pareil-

lement dans ce livre parmi ses autres desseins. De cette maniere il pouvoit fournir à ses nécessitez du travail de ses mains, & s'attacher à l'étude, comme il avoit resolu.

Spinosa qui avoit trouvé un azile chez *Vanden Ende*, où il se croyoit à couvert des insultes des Juifs, ne pensoit plus qu'à s'avancer dans les sciences humaines, où avec un génie excellent il fit en fort peu de temps un progrès très-considerable. Cependant les Juifs troublez d'avoir manqué leur coup, & que celui qu'ils vouloient perdre fût hors de leur puissance, lui imposérent le crime d'impieté dont ils n'avoient pû le convaincre personellement. Quand je cite les Juifs en general, je parle de Morteira & de ses Collegues; tant il est vrai que ceux qui vivent de l'autel ne pardonnent jamais. S'être soustrait à leur jurisdiction & subsister sans leur secours, c'étoient deux

deux crimes qui leur sembloient irrémissibles. Morteira sur-tout ne pouvoit souffrir que son Disciple & lui demeurassent dans une même Ville, après l'affront qu'il croyoit avoir receu de lui. Mais comment l'en chasser? Il n'étoit pas Chef de de la Ville, comme il l'étoit de la Synagogue. Cependant sa malice devint si active & si puissante à l'ombre d'un faux zéle, que ce vieillard en vint à bout, & voici comment il s'y prit. Il se fait escorter par un Rabin de même caractere, & va trouver les Magistrats d'Amsterdam auxquels il représente que, si l'on avoit excommunié Spinosa, ce n'étoit pas pour des raisons communes, mais pour des blasphêmes exécrables contre Moyse & contre Dieu. Il exagéra le crime par toutes les raisons qu'une sainte haine suggére à une ame dévote qui ne veut aucune réconciliation, & demanda pour con-

clusion que l'accusé fût banni d'Amsterdam. A considerer le zéle extraordinaire du Rabin, & avec quel empressement il déclamoit contre son Disciple, il étoit aisé de juger que c'étoit moins un zéle religieux qu'une secrete rage qui le poussoit à se vanger. Aussi les Juges de cette illustre Ville qui s'en apperçurent, chercherent à éluder leurs plaintes, & les renvoyerent aux Ministres Reformez: Ceux-ci les ayant éxaminées, s'y trouverent embarassez. De la façon que l'accusé se défendoit, ils n'y remarquoient rien d'impie. D'autre côté, l'accusateur étoit Rabin, & le rang qu'il tenoit les faisoit souvenir du leur. Tout bien consideré, ils ne pouvoient absoudre un homme que leurs semblables vouloient perdre, sans outrager le ministere; Et cette raison leur fit donner leur conclusion en faveur du Rabin, de sorte que les

Ma-

Magiſtrats qui n'oſoient pas les dédire, pour maintenir l'ordre & la ſubordination à l'autorité ſuperieure, condamnerent l'accuſé à un exil de quelques mois.

Par ce moyen le Rabiniſme fut vengé. C'étoit moins cependant par l'intention directe des Juges, que pour ſe délivrer des importunitez des plus fâcheux de tous les hommes.

Cet Arrêt ſeconda l'envie qu'avoit Spinoſa de quitter Amſterdam. Ayant appris des ſciences humaines ce qu'un Philoſophe en doit ſçavoir, il penſoit à ſe dégager de la foule d'une grande Ville, lors qu'on le vint inquieter. Ainſi ce ne fut pas la perſécution qui l'en chaſſa, mais l'amour de la ſolitude, dans le ſilence de laquelle il croyoit trouver la verité.

Cette forte paſſion qui lui donnoit peu de relâche lui fit quitter avec joye ſa patrie pour ſe retirer chez

un homme de sa connoissance qui demeuroit sur la route d'Amsterdam à Auverkerke. Il y passa le temps à étudier & à travailler ses verres. Lorsqu'ils étoient polis, ses amis avoient soin de les envoyer prendre chez lui, de les vendre, & de lui en faire tenir l'argent.

Spinosa va demeurer à Rhynsbourg, ensuite à Worburg, & enfin à la Haye.

L'An 1664. *Spinosa* partit de ce lieu pour se retirer à Rhynsbourg proche de Leyde. Là éloigné de tous les obstacles qu'il ne pouvoit vaincre que par la fuite, il s'adonna entierement à la Philosophie. Comme il y avoit peu d'Auteurs qui fussent de son goût, il eut recours à ses propres meditations, étant resolu d'éprouver jusqu'où elles pourroient s'étendre : en quoi il a donné une si haute idée

de

de la grandeur de son génie, qu'il y a peu de personnes qui ayent pénétré si avant que lui dans les matieres qu'il a traitées. Il fut peu dans cette retraite, parce que, malgré les précautions qu'il prénoit pour éviter tout commerce avec ses amis, on ne laissoit pas de l'y aller voir de temps en temps, & jamais on ne le quittoit qu'avec peine.

La pluspart de ces amis qui étoient Cartésiens lui proposoient des difficultez qu'ils prétendoient ne se pouvoir resoudre que par les principes de leur maitre, *Spinosa* les desabusa d'une erreur où ils étoient alors, & les satisfit par des raisons tout opposées. Mais jusqu'où ne va point la force des préjugez! Ces amis retournez chez eux manquerent à se faire assommer, en publiant que M. Descartes n'étoit pas le seul Philosophe qui merita d'être suivi. La plu-

part des Miniſtres Réformez pré-occupez alors de la doctrine de ce grand homme, & jaloux du droit que croyent avoir ces ſortes de gens de ſe prétendre infaillibles dans leur choix, crient contre un bruit qui les offenſe, & n'oublient rien de ce qu'ils ſçavent pour l'éteindre dans ſa ſource. Mais quoiqu'ils fiſſent, le mal croiſſoit de ſorte qu'on étoit ſur le point de voir une guerre civile dans l'empire des Lettres, lors qu'il fut arrêté qu'on prieroit notre Philoſophe de s'expliquer ouvertement à l'égard de M. Deſcartes. *Spinoſa* qui ne demandoit que la paix donna volontiers à ce travail quelques heures de ſon loiſir, & fit Imprimer l'An 1664. ſon Abregé des Méditations de M. Deſcartes.

Dans cet Ouvrage il prouve Géometriquement les deux premieres parties des principes de M. Deſcartes, dont il rend raiſon dans

la Preface par la plume d'un de ses amis. Mais quoiqu'il ait pu dire à l'avantage de ce célébre Auteur, les partisans de ce grand homme étant accusez d'Athéïsme, ont fait depuis tout ce qu'ils ont pu pour faire tomber la tempête sur notre Philosophe. Cette persécution dura autant que la Vie de Spinosa, & bien loin de l'ébranler, elle le fortifia dans l'étude & dans le travail qu'il avoit embrassé.

Il imputoit la plusspart des vices des hommes aux erreurs de l'entendement, & de peur d'y tomber, il s'enfonça plus avant dans la solitude. Il quitta donc le lieu où il étoit pour aller à Woorburgt à une lieuë de la Haye, où il crut être plus en repos: cet fut l'An 1665.

Les vrais Sçavans qui le trouvoient à redire sitôt qu'ils ne le voyoient plus, ne mirent guéres à le deterrer & à l'accabler de leurs visites dans ce dernier Village,

comme ils avoient fait dans le premier. Lui, qui n'étoit pas insensible à l'amitié des gens de bien, ceda à l'instance qu'ils lui firent après trois ou quatre ans de séjour, de quitter la campagne pour quelque ville où ils pussent le voir avec moins de difficulté. Il s'habitua donc à la Haye, qu'il préféra à Amsterdam, à cause que l'air y est plus sain, & il y demeura constamment le reste de sa vie. Pendant sa demeure à Rhynsbourg, il s'étoit fait un grand nombre d'amis à la Haye tous gens distinguez par leur condition, ou par les emplois qu'ils avoient dans le gouvernement, ou à l'Armée. Ils se trouvoient volontiers en sa Campagnie, & prenoient beaucoup de plaisir à l'entendre discourir. Ce fut à leur priere qu'il s'établit enfin & se fixa à la Haye, où il demeura d'abord en pension sur le Veerkaay chez la Veuve *Van Velden*, dans la même mai-

maison où je suis logé à present. La chambre où j'étudie, à l'extremité de la maison sur le derriere au second étage, est la même où il couchoit, & où il s'occupoit à l'étude & à son travail. Il s'y faisoit souvent apporter à manger & y passoit deux & trois jours sans voir personne. Mais s'étant apperçu qu'il dépensoit un peu trop dans sa pension, il loua sur le Pavilioengragt derriere ma maison, une chambre chez le Sieur *Henri Vander Spyck* dont nous avons souvent parlé, & prit soin lui-même de se fournir ce qui lui étoit nécessaire pour le boire & pour le manger, & il y vécut à sa fantaisie d'une maniere fort rétirée.

D'abord il n'y fut visité que d'un petit nombre d'amis qui en usoient modérément; mais cet aimable lieu n'étant jamais sans voyageurs, qui cherchent à voir ce qui mérite d'être vû, les plus intelli-

gens d'entre eux, de quelque qualité qu'ils fussent, auroient cru perdre leur voyage, s'ils ne lui avoient rendu visite. Et comme les effets répondoient à la renommée, il n'y a point eu de sçavant qui ne lui ait écrit pour être éclairci de ses doutes, témoin ce grand nombre de lettres qui font partie du Livre qu'on a imprimé après sa mort.

Mais tant de visites qu'il recevoit, tant de réponses qu'il avoit à faire aux sçavans qui lui écrivoient de toutes parts, & ses Ouvrages singuliers qui font aujourd'hui nôtre étonnement, n'occupoient pas suffisamment son esprit. Il employoit tous les jours quelques heures de son tems à préparer des verres pour des microscopes & des telescopes, en quoi il excelloit de sorte que, si la mort ne l'eût prévènu, il est à croire qu'il eût découvert les plus beaux secrets de l'Optique. Il

Il étoit si attaché à l'étude, que, bien qu'il eût une santé fort languissante & qui avoit besoin de relâche, il en prenoit néanmoins si peu, qu'il a été trois mois entiers sans sortir de sa maison. Après avoir pris tant de peine à rectifier son entendement, il ne faut pas s'étonner si tout ce qu'il a mis au jour est d'un caractere si peu commun. Avant lui la Sainte Ecriture n'avoit pas été examinée avec tout le soin qu'elle demande. Il se mit le premier à en parler d'une maniere qui lui est propre dans son Traité de Theologie Politique; & il est certain que jamais homme n'a possedé si bien que lui les Antiquitez Judaïques.

Il étoit fort sobre & fort ménager.

IL est presque incroyable combien il a été sobre & bon ménager pendant ce tems-là. Ce n'est

pas qu'il fût reduit à une si grande pauvreté, qu'il n'eût pu faire plus de dépense s'il l'eût voulu, assez de gens lui offroient leur bourse & toute sorte d'assistance: mais il étoit naturellement sobre & facile à contenter; & il ne vouloit pas avoir la réputation d'avoir vécu, même une seule fois, aux dépens d'autrui. Ce que j'avance de sa sobrieté & de son œconomie, se peut justifier par differens petits comptes qui se sont rencontrez parmi les papiers qu'il a laissez. On y trouve qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenoit à trois sols, & d'un pot de biere d'un sou & demi; un autre jour il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raisins & du beurre, & ce plat lui avoit coûté quatre sols & demi. Dans ces mêmes comptes il n'est fait mention que de deux demi pintes de vin tout au plus par mois. Et quoiqu'on

qu'on l'invitât souvent à manger, il aimoit pourtant mieux vivre de ce qu'il avoit chez lui, quelque peu qu'il y trouvât, que de se trouver à une bonne table aux dépens d'un autre.

C'est ainsi qu'il a passé le reste de sa vie chez son dernier hôte, pendant plus de cinq ans & demi. Il avoit grand soin d'ajuster ses comptes tous les quartiers, ce qu'il faisoit, afin de ne dépenser justement ni plus ni moins que ce qu'il avoit à dépenser chaque année. Et il lui est arrivé quelquefois de dire à ceux du logis, qu'il étoit comme le serpent, qui forme un cercle la queuë dans la bouche, pour leur marquer qu'il ne lui restoit rien de ce qu'il avoit pu gagner pendant l'année. Il ajoûtoit que ce n'étoit pas son dessein de rien amasser, que ce qui seroit nécessaire pour le faire enterrer avec bienséance; & que, comme ses parens ne lui avoient rien

rien laissé, ses proches & ses héritiers ne devoient pas s'attendre non plus de profiter beaucoup de sa succession.

Sa Personne, & sa maniere de s'habiller.

A L'égard de sa personne, de sa taille, & des traits de son visage, il y a encore bien des gens à la Haye qui l'ont vû & connu particulierement. Il étoit de moyenne taille, il avoit les traits du visage bien proportionnez, la peau un peu brune, les cheveux frisez & noirs, & les sourcils longs & de même couleur, de sorte qu'à sa mine on le reconnoissoit aisément pour être descendu de Juifs Portugais. Pour ce qui est de ses habits, il en prenoit fort peu de soin, & ils n'étoient pas meilleurs que ceux du plus simple bourgeois. Un Conseiller d'Etat des plus conside-

ſiderables l'étant allé voir, le trouva en robe de chambre fort mal propre; ce qui donna occaſion au Conſeiller de lui faire quelques reproches, & de lui en offrir une autre. *Spinoſa* lui répondit qu'un homme n'en valoit pas mieux, pour avoir une plus belle robe. *Il eſt contre le bon ſens*, ajoûta-t-il, *de mettre une envelope précieuſe à des choſes de néant, ou de peu de valeur.*

Mais n'en déplaiſe à ce fameux Philoſophe, c'étoit là un de ſes Sophiſmes; car quelque précieux que ſoit un habit, il eſt toujours pour la valeur fort au deſſous du corps auquel il ſert de converture. Ce n'eſt point à dire pour cela qu'il faille avoir toujours des habits de grand prix; il faut ſuivre ſon âge & ſa condition: mais dans l'un & dans l'autre il faut obſerver une propreté ſage & bien entenduë.

La réponſe de *Spinoſa* étoit même

me en cette occasion contraire à sa pratique ordinaire. Voici ce qu'un de ses amis marque dans une vie particuliere qu'il a fait de ce Philosophe : *Il étoit*, dit-il, *extrémement propre, & ne sortoit jamais qu'il ne parût en ses habits, ce qui distingue d'ordinaire l'honnête homme du pédant. Ce n'est pas*, disoit lui même Spinosa, *cet air mal propre & negligé qui nous rend sçavans; au contraire*, poursuivoit-il, *cette négligence affectée est la marque d'une ame basse, où la sagesse ne réside point, & où les sciences ne peuvent trouver qu'impureté & corruption.*

Ses manieres, sa conversation & son desinteressement.

AU reste si sa maniere de vivre étoit fort réglée, sa conversation n'étoit pas moins douce & paisible. Il sçavoit admirablement bien être le maître de ses passions.

ſions. On ne l'a jamais vû ni fort triſte, ni fort joyeux. Il ſçavoit ſe poſſeder dans ſa colere; & dans les déplaiſirs qui lui ſurvenoient, il n'en paroiſſoit rien au dehors; au moins s'il lui arrivoit de témoigner ſon chagrin par quelque geſte, ou par quelques paroles, il ne manquoit pas de ſe retirer auſſitôt, pour ne rien faire qui fût contre la bienſéance. Il étoit d'ailleurs fort affable & d'un commerce aiſé, parloit ſouvent à ſon hôteſſe, particulierement dans le temps de ſes couches, & à ceux du logis, lors qu'il leur ſurvenoit quelque affliction, ou quelque maladie: il ne manquoit point alors de les conſoler & de les exhorter de ſouffrir avec patience des maux qui étoient comme un partage que Dieu leur avoit aſſigné. Il avertiſſoit les enfans d'aſſiſter ſouvent à l'Egliſe au Service Divin, & leur enſeignoit combien ils devoient être obéïſſans

& ſoumis à leurs parens. Lorſque les gens du logis revenoient du Sermon, il leur demandoit ſouvent quel profit ils y avoient fait, & ce qu'ils en avoient retenu pour leur édification. Il avoit une grande eſtime pour mon prédéceſſeur le Docteur *Cordes*, qui étoit un homme Sçavant, d'un bon naturel, & d'une vie exemplaire ; ce qui donnoit occaſion à *Spinoſa* d'en faire ſouvent l'éloge. Il alloit même quelquefois l'entendre prêcher, & faiſoit état ſur-tout de la maniere ſavante dont il expliquoit l'Ecriture, & des applications ſolides qu'il en faiſoit. Il avertiſſoit en même tems ſon hôte & ceux de la maiſon, de ne manquer jamais aucune prédication d'un ſi habile homme.

Il arriva que ſon hôteſſe lui demanda un jour ſi c'étoit ſon ſentiment qu'elle pût être ſauvée dans la Religion dont elle faiſoit profeſſion ; à quoi il repondit, *Votre*

Reli-

Religion est bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvû qu'en vous attachant à la pieté, vous meniez en même temps une vie paisible & tranquile.

Pendant qu'il restoit au logis, il n'étoit incommode à personne, il y passoit la meilleure partie de son tems tranquilement dans sa chambre. Lors qu'il lui arrivoit de se trouver fatigué pour s'être trop attaché à ses méditations Philosophiques, il descendoit pour se délasser, & parloit à ceux du logis de tout ce qui pouvoit servir de matiere à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissoit aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac; ou bien, lorsqu'il vouloit se relâcher l'esprit un peu plus longtems, il cherchoit des araignées qu'il faisoit battre ensemble, ou des mouches qu'il jettoit dans la toile d'araignée, & regardoit en-

suite

ſuite cette bataille avec tant de plaiſir, qu'il en éclatoit quelquefois de rire. Il obſervoit auſſi avec le microſcope les differentes parties des plus petits inſectes, d'où il tiroit après les conſequences qui lui ſembloient le mieux convenir à ſes découvertes.

Au reſte ils n'aimoit nullement l'argent, comme nous l'avons dit, & il étoit fort content d'avoir, au jour la journée, ce qui lui étoit neceſſaire pour ſa nourriture & pour ſon entretien. *Simon de Vries* d'Amſterdam, qui marque beaucoup d'attachement pour lui dans la 26. Lettre, & qui l'appelle en même tems ſon très-fidele ami, *Amice integerrime*, lui fit un jour preſent d'une ſomme de deux mille florins, pour le mettre en état de vivre un peu plus à ſon aiſe; mais *Spinoſa*, en preſence de ſon hôte, s'excuſa civilement de recevoir cet argent, ſous prétexte qu'il n'avoit beſoin de

de rien, & que tant d'argent, s'il le recevoit, le détourneroit infailliblement de ses études & de ses occupations.

Le même *Simon de Vries* approchant de sa fin, & se voyant sans femme & sans enfans, vouloit faire son testament, & l'instituer héritier de tous ses biens; mais *Spinosa* n'y voulut jamais consentir, & remontra à son ami, qu'il ne devoit pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frere qui demeuroit à *Schiedam*, puisqu'il étoit le plus proche de ses parens, & devoit être naturellement son héritier.

Ceci fut exécuté comme il l'avoit proposé; cependant ce fut à condition que le frere de *Simon de Vries* feroit à *Spinosa* une pension viagere qui suffiroit pour sa subsistance; & cette clause fut aussi fidelement exécutée. Mais ce qu'il y a de particulier, c'est qu'en consequence on offrit à *Spinosa* une pen-

pension de 500. florins, qu'il n'accepta pas, parce qu'il la trouvoit trop considerable, de sorte qu'il la reduisit à 300. Cette pension lui fut payée régulierement pendant sa vie, & après sa mort le même *de Vries* de Schiedam eut soin de faire encore payer au Sieur *Vander Spyck* ce qui pouvoit lui être dû par *Spinosa*, comme il paroît par la Lettre de *Jean Rieuwertz* Imprimeur de la Ville d'Amsterdam employé dans cette commission : elle est dattée du 6 Mars 1678. & adressée à *Vander Spyck* même.

On peut encore juger du desinteressement de *Spinosa*, par ce qui se passa après la mort de son pere. Il s'agissoit de partager sa succession entre ses sœurs & lui, à quoi il les avoit fait condamner par justice, quoi qu'elles eussent mis tout en pratique pour l'en exclure. Cependant quand il fut question de faire le partage, il leur abandonna tout,

tout, & ne réserva pour son usage qu'un seul lit, qui étoit à la verité fort bon.

La conduite qu'il tint après la mort fatale de M. *de Witt* est une nouvelle preuve de son desintéressement. Cet Illustre Ministre lui avoit assuré une pension de deux cens florins; il montra le seing de son Mécene aux héritiers de M. *de Witt*, qui faisoient difficulté de la lui continuer. *Spinosa* le leur remit entre les mains avec autant de tranquilité, que s'il avoit eu d'ailleurs des fonds considerables. Cette maniere desinteressée les fit rentrer en eux-mêmes, & lui accorderent avec joye ce qu'ils venoient de lui refuser.

Il est connu de plusieurs personnes de grande consideration.

SPinosa n'eût pas plutôt publié quelques-uns de ses Ouvrages,

qu'il se fit un grand nom dans le monde, parmi les personnes les plus distinguées, qui le regardoient comme un esprit superieur & comme un grand Philosophe. Mr. *Stoupe* Lieutenant Colonel d'un Regiment Suisse au service du Roi de France, étoit à Utrecht en 1673. Il avoit été auparavant Ministre de la Savoye à Londres, dans les troubles d'Angleterre au temps de Cromwel; il devint dans la suite Brigadier, & ce fut en faisant les fonctions de cette charge, qu'il fut tué à la Bataille de *Steenkerke*. Pendant qu'il étoit à Utrecht il fit un livre qu'il intitula, *La Religion des Hollandois*, où il reproche entre autres choses aux Théologiens Réformez qu'ils avoient vû imprimer sous leurs yeux en 1670. le Livre qui porte pour titre, *Tractatus Theologico-Politicus*, dont *Spinosa* se déclare l'Auteur en sa 19e. Lettre, sans néanmoins s'être mis en peine

peine de le réfuter; ou d'y répondre. C'est ce que M. *Stoupe* avançoit. Mais le celebre *Braunius* Professeur dans l'Université de Groningue a fait voir le contraire dans un Livre qu'il fit imprimer pour réfuter celui de M. *Stoupe*; & en effet tant d'écrits publiez contre ce Traité abominable, montrent évidemment que M. *Stoupe* s'étoit trompé. Ce fut en ce temslà même qu'il écrivit plusieurs Lettres à *Spinosa*, dont il receut aussi plusieurs réponses; & qu'il le pria enfin de vouloir bien se rendre à Utrecht dans un certain temps qu'il lui marqua, M. *Stoupe* avoit d'autant plus d'envie de l'y attirer, que le *Prince de Condé* qui prenoit alors possession du gouvernement d'Utrecht; souhaitoit fort de s'entretenir avec *Spinosa*; & c'étoit dans cette vuë qu'on assuroit que Son Altesse étoit si bien disposée de le servir auprès du Roi,

qu'elle esperoit d'en obtenir aisément une pension pour *Spinosa*, pourvû seulement qu'il pût se résoudre à dédier quelques-uns de ses Ouvrages à Sa Majesté. Il receut cette dépêche accompagnée d'un passeport, & partit peu de tems après l'avoir receuë. Le Sieur *Halma*, dans la vie de notre Philosophe, qu'il a traduite & extraite du Dictionnaire de M. *Bayle*, rapporte à la pag. 11. qu'il est certain qu'il rendit visite au *Prince de Condé* avec qui il eut divers entretiens pendant plusieurs jours, aussi bien qu'avec plusieurs autres personnes de distinction, particulierement avec le Lieutenant Colonel *Stoupe*. Mais *Vander Spyck* & sa femme chez qui il étoit logé, & qui vivent encore à present, m'assurent qu'à son retour il leur dit positivement, qu'il n'avoit pu voir le *Prince de Condé*, qui étoit parti d'Utrecht quelques jours avant qu'il y arrivât; mais que dans les

en-

entretiens qu'il avoit eus avec Mr. *Stoupe*, cet Officier l'avoit assuré qu'il s'employeroit pour lui volontiers, & qu'il ne devoit pas douter d'obtenir, à sa recommandation une pension * de la liberalité du Roi. Mais que pour lui *Spinosa*, comme il n'avoit pas dessein de rien dédier au Roi de France, il avoit refusé l'offre qu'on lui faisoit, avec toute la civilité dont il étoit capable. Mais *Spinosa* ne quittant jamais sa solitude que pour y rentrer bientôt après, un voyage de quelques semaines le tenoit en suspens. Enfin, dit un de ses amis, après quelques remises, on le détermina à se mettre en chemin, pendant quoi un ordre du Roi ayant appellé Monsieur le Prince ail-

* Le Roi de France donnoit alors des pensions à tous les Sçavans, particuliérement aux Etrangers qui lui presentoient, ou dedioient quelque Ouvrage.

ailleurs, Mr. de Luxembourg qui le receut en son absence, lui fit mille caresses, & l'assura de la bienveillance de Monsieur le Prince.

Cette foule de Courtisans n'étonna pas notre Philosophe. Il avoit une politesse plus approchante de la Cour que d'une ville de commerce à qui il devoit sa naissance, & dont on peut dire qu'il n'avoit ni les vices, ni les défauts. Quoique ce genre de vie fût entierement opposé à ses maximes & à son goût, il s'y assujettit avec autant de complaisance que les Courtisans même. Monsieur le Prince qui le vouloit voir mandoit souvent qu'il l'attendît.

Les curieux, qui l'aimoient & qui trouvoient toujours en lui quelque nouveau sujet de l'estimer, étoient ravis que Son Altesse l'obligeât de l'attendre : mais après quelques semaines, Monsieur le Prince ayant mandé qu'il ne pouvoit

voit

voit retourner à Utrecht, tous les curieux d'entre les François en eurent du chagrin, car notre Philoſophe prit en même tems congé d'eux, malgré les offres obligeantes que lui fit Mr. de Luxembourg.

Après ſon retour, la populace de la Haye s'emut extraordinairement à ſon occaſion; il en étoit regardé comme un eſpion, & ils ſe diſoient déjà à l'oreille, qu'il falloit ſe défaire d'un homme ſi dangereux, qui traitoit ſans doute d'affaires d'Etat, dans un commerce ſi public qu'il entretenoit avec l'Ennemi. L'hôte de Spinoſa en fut allarmé, & craignit avec raiſon, que la canaille ne l'arrachât de ſa maiſon, après l'avoir forcée & peut-être pillée; mais Spinoſa le raſſura, & le conſola le mieux qu'il lui fut poſſible. *Ne craignez rien*, lui dit-il; *à mon égard, il m'eſt aiſé de me juſtifier: aſſez de gens & des principaux du païs ſçavent bien ce*

qui m'a engagé à faire ce voyage. Mais quoiqu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai & irai droit à eux, quand ils devroient me faire le même traitement qu'ils ont fait aux pauvres Messieurs de Witt. Je suis bon Républicain, & n'ai jamais eu en vuë que la gloire & l'avantage de l'Etat.

Ce fut en cette même année que l'*Electeur Palatin* Charles Louis de glorieuse mémoire, informé de la capacité de ce grande Philosophe, voulut l'attirer à *Heydelberg* pour y enseigner la Philosophie, n'ayant sans doute aucune connoissance du venin qu'il tenoit encore caché dans son sein, & qui dans la suite se manifesta plus ouvertement. Son Altesse Electorale donna ordre au célébre Docteur *Fabricius* Professeur en Théologie, bon Philosophe, & l'un de ses Conseillers, d'en faire la proposition à *Spinosa*. Il

lui

lui offroit, au nom de son Prince, avec la Chaire de Philosophie, une liberté très-étenduë de raisonner suivant ses principes comme il jugeroit le plus à propos, *cum amplissimâ Philosophandi Libertate.* Mais à cette offre on avoit joint une condition, qui n'accommodoit nullement *Spinosa.* Car quelque étenduë que fût la liberté qu'on lui accordoit, il ne devoit aucunement s'en servir au préjudice de la Religion établie par les loix. Et c'est ce qui paroît par la Lettre du Docteur *Fabricius* dattée de *Heydelberg* du 16. Février, Voyez *Spinosa Oper. Posth.* Epist. 53. pag. 561. On trouve dans cette Lettre qu'il y est regalé du Titre de Philosophe très-célébre, & de génie transcendant. *Philosophe acutissime ac celeberrime.*

C'étoit-là une mine qu'il éventa aisément, s'il m'est permis d'user de cette expression; il vit la diffi-

culté, où plutôt l'impossibilité où il étoit de raisonner suivant ses principes, & de ne rien avancer en même temps qui fût contraire à la Religion établie. Il fit réponse à Mr. *Fabritius* le 30. Mars 1673. & refusa civilement la Chaire de Philosophie qu'il lui offroit. Il lui manda que *l'instruction de la jeunesse seroit un obstacle à ses propres études, & que jamais il n'avoit eu la pensée d'embrasser une semblable profession.* Mais ceci n'est qu'un prétexte, & il découvre assez ce qu'il a dans l'ame, par les paroles suivantes. *De plus, je fais reflexion*, dit-il au Docteur, *que vous ne me marquez point dans quelles bornes doit être renfermée cette liberté d'expliquer mes sentimens, pour ne pas choquer la Religion.*
„ COGITO *deinde me nescire*
„ *quibus limitibus libertas illa Phi-*
„ *losophandi intercludi debeat, ne*
„ *videar publicè stabilitam Reli-*

" *quenquam perturbare velle.* Voyez ses Oeuvres Posthumes pag. 563. Epist. 54.

Caractere d'esprit & de cœur de Spinosa.

SPinosa n'ayant point eu de santé parfaite pendant tout le cours de sa vie, il avoit appris à souffrir dès sa tendre jeunesse; aussi jamais homme n'entendit-il mieux cette science si rare, mais cependant si necessaire. Il ne cherchoit de consolation que dans lui-même, & s'il étoit sensible à quelque douleur, c'étoit à la douleur d'autrui. *Croire le mal moins rude, quand il nous est commun avec plusieurs autres personnes,* c'est, disoit-il, *une grande marque d'ignorance, & c'est avoir bien peu de bon sens que de mettre les peines communes au nombre des consolations.* C'est dans cet esprit qu'il versa des larmes lorsqu'il vit

ſes concitoyens déchirer, dans le célebre Mr. *de Witt*, leur pere commun; Et quoiqu'il ſçût mieux qu'homme du monde de quoi les hommes ſont capables, il ne laiſſa pas de frémir à ce cruel ſpectacle. D'un côté, il voyoit commettre un parricide ſans exemple, & une ingratitude extrême; d'un autre il ſe voyoit privé d'un illuſtre Mécene & du ſeul appui qui lui reſtoit. C'en étoit trop pour terraſſer une ame commune; mais un cœur comme le ſien, accoutumé à vaincre les troubles interieurs, n'avoit garde de ſuccomber. Comme il ſe poſſédoit toujours, il ſe vit bientôt au-deſſus de ce redoutable accident; un de ſes amis qui s'en étonnoit ne put s'empêcher de le lui témoigner. *Que nous ſerviroit la ſageſſe*, répartit notre Philoſophe, *ſi en tombant dans les paſſions du peuple, nous n'avions pas la force de nous relever de nous même.*

Com-

Comme il n'époufoit aucun parti, il ne donnoit le prix à pas un. Il laiſſoit à chacun la liberté de ſes préjugez; mais il ſoutenoit que la pluſpart étoient un obſtacle à la verité; que la raiſon étoit inutile, ſi on négligeoit d'en uſer, & qu'on en défendît l'uſage où il s'agiſſoit de choiſir. *Voilà*, diſoit-il, *les deux plus grands & plus ordinaires défauts des hommes, la pareſſe & la préſomption. Les uns croupiſſent lâchement dans une profonde ignorance qui les met au deſſous des brutes; les autres s'élévent en tirans ſur l'eſprit des ſimples, en leur donnant pour oracles un monde de fauſſes penſées*: c'eſt la ſource de toures les erreurs; ce qui les diviſe les uns des autres, & s'oppoſe directement au but de la nature, qui eſt de les rendre uniformes, comme enfans d'une même mere. C'eſt pourquoi il diſoit qu'il n'y avoit que ceux qui s'étoient dégagez des maxi-

mes de leur enfance qui puissent connoître la verité ; qu'il faut se faire d'étranges efforts pour surmonter les impressions de la coutume, & pour effacer les fausses idées dont l'esprit des hommes se remplit avant qu'ils soient capables de juger des choses par eux-mêmes. Sortir de cet abîme étoit, à son avis, un aussi grand miracle que de débrouiller le cahos.

Il ne faut donc pas s'étonner s'il a fait si souvent la guerre à la superstition. Outre qu'il y étoit porté par une pente naturelle, les enseignemens de son pere qui étoit homme de bon sens y avoient beaucoup contribué. Le bon homme lui ayant appris à ne la pas confondre avec la solide pieté, & voulant éprouver son fils qui n'avoit encore que dix ans, lui donna ordre d'aller recevoir quelque argent, que lui devoit une certaine vieille femme d'Amsterdam. Entrant chez elle, &

& la trouvant qui lisoit la Bible elle lui fit signe d'attendre qu'elle eût achevé sa priere, laquelle étant finie, l'enfant lui fit sa commission; Et cette bonne femme lui ayant compté son argent: voila, dit-elle, en le lui montrant sur la table, ce que je dois à votre pere: Puissiez-vous être un jour aussi honnête homme que lui! Il ne s'est jamais écarté de la Loi de Moïse, & le Ciel ne vous bénira qu'autant que vous l'imiterez. Achevant ces paroles, elle prit l'argent pour le mettre dans le sac de l'enfant; mais lui qui se ressouvenoit que cette femme avoit toutes les marques de la veritable hipocrisie & de la fausse pieté dont son pere l'avoit averti, voulut le compter après elle, malgré toute sa resistance, & y trouvant à dire deux ducatons que la pieuse veuve avoit fait tomber dans un tiroir par une fente faite exprès au-dessus de la table, il fut confir-

mé

mé dans sa pensée. Enflé du succès de cette avanture, & que son peré lui eût applaudi, il observoit ces sortes de gens avec plus de soin qu'auparavant, & en faisoit des railleries si fines, que tout le monde en étoit surpris.

Dans toutes ses actions la vertu étoit son objet ; mais comme il ne s'en faisoit pas une peinture affreuse, à l'imitation des Stoïques, il n'étoit pas ennemi des plaisirs honnêtes. Il est vrai que ceux de l'esprit faisoient sa principale étude, & que ceux du corps le touchoient peu ; mais quand il se trouvoit à ces sortes de divertissemens dont on ne peut honnêtement se dispenser, il les prenoit comme une chose indifferente sans troubler la tranquilité de son âme, qu'il préféroit à toutes les choses imaginables: Mais ce que j'estime le plus en lui, c'est qu'étant né & élevé au milieu d'un peuple grossier, qui est la source de la superstition, il n'en ait point sucé l'amer-

mertume, & qu'il se soit purgé l'esprit de beaucoup de ces fausses.

Il étoit tout à fait guéri de ces opinions fades & ridicules que les Juifs modernes ont de Dieu. Un homme qui sçavoit le fin de la saine Philosophie, & qui du consentement des plus habiles de notre siecle la mettoit le mieux en pratique, un tel homme, dis-je, n'avoit garde de s'imaginer de Dieu ce que le peuple incredule s'en imagine. Il croyoit que plus nous connoissons Dieu, plus nous sommes maîtres de nos passions, que c'est dans cette connoissance qu'on trouve le parfait acquiescement de l'esprit & le veritable amour de Dieu, en quoi consiste notre salut, qui est la beatitude & la liberté.

Spinosa avoit d'ailleurs dans ses entretiens un air si engageant & des comparaisons si justes, qu'il faisoit tomber insensiblement tout le monde dans son opinion. Il étoit

per-

persuasif, quoi qu'il n'affectât de parler ni poliment, ni élégamment. Il se rendoit si intelligible, & son discours étoit si rempli de bon sens, que nul ne l'entendoit qu'il n'en demeurât satisfait. Ces beaux talens attiroient chez lui toutes les personnes raisonnables, & en quelque tems que ce fût, on le trouvoit d'une humeur égale & agreable.

De tous ceux qui le fréquentoient il n'y en avoit pas un qui ne lui témoignât une amitié particuliere; mais comme il n'est rien de si caché que le cœur de l'homme, on a vu par la suite que la plupart de ces amitiez étoient feintes; ceux qui lui étoient les plus redevables l'ayant traité, sans aucun sujet ni apparent, ni veritable, de la plus ingrate maniere qui se puisse imaginer.

Ces faux amis qui l'adoroient en apparence le déchiroient sous main,

soit

soit pour s'acquerir de la réputation, soit pour faire leur cour aux Puissances qui n'aiment que les valets, & qui redoutant des conseillers ou des amis Sages, & les gens d'esprit. Un jour ayant appris qu'un de ses plus grands admirateurs tâchoit de soulever le peuple & le Magistrat, il répondit sans émotion: *Ce n'est pas d'aujourd'hui que la vertu coute cher; ce ne sera pas la médisance qui me la fera abandonner.* Quoi qu'il n'y ait point de blessure plus dangereuse que celle de la médisance, ni moins facile à supporter, on ne l'a jamais oui témoigner aucun ressentiment contre ceux qui le déchiroient.

Outre qu'il n'étoit pas d'une complexion fort robuste, sa grande application aidoit encore à l'affoiblir; Et comme il n'y a rien qui desseche tant que les veilles, les siennes étoient devenuës presque continuelles par la malignité d'une

fievre

fievre lente qu'il avoit contractée par ses ardentes méditations, si bien qu'après avoir langui les dernieres années de sa vie, il la finit au milieu de sa course.

Ses Ecrits & ses sentimens.

A L'égard de ses Ouvrages, il y en a qu'on lui attribuë, & dont il n'est pas sur qu'il soit l'Auteur, quelques-uns sont perdus, ou au moins ne se trouvent point, les autres sont imprimez & exposez aux yeux d'un chacun.

Mr. *Bayle* a avancé que *Spinosa* composa en Espagnol une Apologie de sa sortie de la Synagogue, & que cependant cet Ecrit n'avoit jamais été imprimé. Il ajoûte que *Spinosa* y avoit inseré plusieurs choses, qu'on a depuis trouvées dans le Livre qu'il publia sous le titre de *Tractatus Theologico Politicus*; mais il ne m'a pas été possible d'apprendre aucune nou-

nouvelle de cette Apologie, quoique dans les recherches que j'ai faites, j'en aye demande à des gens qui vivoient familierement avec lui, & qui sont encore pleins de vie.

L'Année 1664. il mit sous la presse, *les Principes de Mr Descartes démontrez Géometriquement*, premiere & seconde partie.. *Renati Descartes Principiorum Philosophiæ, pars prima & secunda More Geometrico Demonstrata*, qui furent bien-tôt suivis de ses Méditations Métaphysiques, *Cogitata Metaphysica*; Et s'il en fût demeuré là, cet homme auroit encore à present la réputation qu'il eût meritée de Philosophe sage & éclairé.

L'Année 1665. il parut un petit Livre in 12. qui avoit pour titre, *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum, Alethopoli apud Caium Valerium Pennatum. Du Droit des Ecclesiastiques, par Lucius Antistius Constans*, Imprimé à

Ale-

Alethopole, chez Caïus Valerius Pennatus. L'Auteur s'efforce de prouver dans cet Ouvrage, que le droit spirituel & politique que le Clergé s'attribuë, & qui lui est attribué par d'autres, ne lui appartient aucunement; que les gens d'Eglise en abusent d'une maniere profane, & que toute leur autorité dépend entierement de celle des Magistrats, ou Souverains qui tiennent la place de Dieu dans les villes & Republiques, où le Clergé s'est établi; qu'ainsi ce n'est point leur propre Religion, que les Pasteurs doivent s'ingerer d'enseigner, mais celle que le Magistrat lui ordonne de Prêcher. Tout ceci au reste n'est établi que sur les principes mêmes dont *Hobbes* s'est servi dans son *Leviathan*.

M. *Bayle* * nous apprend que le stile

* Tom. 3. du Dict. Hist. & Crit. pag. 1773.

stile, les principes, & le dessein du Livre d'*Antistius* étoient semblables à celui de *Spinosa* qui a pour titre, *Tractatus Theologico-Politicus*; mais ce n'est rien dire de positif. Que ce Traité ait paru justement dans le même tems où Spinosa commença d'écrire le sien; & que le *Tractatus Theologico-Politicus* ait suivi peu de temps après cet autre Traité, n'est pas une preuve non plus que l'un ait été l'avant coureur de l'autre; il est très-possible que deux personnes entreprenent d'écrire & d'avancer les mêmes impietez; & parce que leurs écrits viendroient à paroître à peu près en même temps, il n'y auroit pas lieu pour cela d'en inferer qu'ils seroient d'un seul & même Auteur. *Spinosa* lui-même interrogé par une personne de grande consideration s'il étoit l'Auteur du premier Traité, le nia positivement; ce que je tiens de personnes dignes de foi. La Latinité des

deux

Livres, le ſtile & les manieres de parler ne ſont pas ſi ſemblables qu'on le prétend. Le premier s'exprime avec un profond reſpect en parlant de la Divinité: Il l'appelle ſouvent Dieu très bon & très grand, *Deum ter optimum maximum.* Mais je ne trouve point d'expreſſions ſemblables en aucun endroit des écrits de *Spinoſa.*

Pluſieurs perſonnes ſçavantes m'ont aſſuré que le Livre impie qui a pour tître, *L'Ecriture Sainte expliquée par la Philoſophie*, * *Philoſophia Sacræ Scripturæ interpres*, & le Traité dont nous avons fait mention venoient l'un & l'autre d'un même Auteur, à ſçavoir L... M... Et quoi que la choſe paroiſſe fort vrai-ſemblable, je la laiſſe pourtant au jugement de ceux qui peuvent en avoir une connoiſſance plus particuliére.

Ce

* Imprimé in 4. en 1666.

Ce fut en l'an 1670. que *Spinosa* publia son *Tractatus Theologico-Politicus*. Celui qui l'a traduit en Flamand a jugé à propos de l'intituler, *De Regtzinnige Theologant, of Godgeleerde Staatkunde. Le Théologien Judicieux & Politique*. *Spinosa* dit nettement qu'il en est l'Auteur dans sa dix-neuviéme Lettre adressée à *Mr.* *Oldenburg*, il le prie dans cette Lettre même de lui proposer les objections que les Personnes sçavantes formoient contre son Livre, car il avoit alors dessein de le faire réimprimer, & d'y ajoûter des Remarques. Au bas du tître du Livre on a trouvé bon de marquer que l'impression en avoit été faite à Hambourg chez Henri Conrad. Cependant il est certain, que ni le Magistrat, ni les vénérables Ministres de Hambourg, n'auroient jamais souffert que tant d'impiétez s'imprimassent publiquement dans leur Ville.

Il

Il n'y a point de doute que ce Livre soit imprimé à Amsterdam chez Christophle Conrad Imprimeur sur le Canal de l'Eglantir. En 1679. étant appellé en cette Ville là pour quelques affaires, Conrad même m'apporta quelques Exemplaires de ce Traité, & m'en fit present, ne sçachant pas combien c'étoit un Ouvrage pernicieux.

Le Traducteur Hollandois a pareillement jugé à propos d'honorer la ville de Breme d'une si digne production; comme si sa Traduction y fût sortie de dessous la presse de Hans Jurgen Vander Weyl en l'année 1694. Mais ce qui est dit de ces impressions de *Breme* & de *Hambourg*, est également faux, & l'on n'eût pas manqué de trouver les mêmes difficultez dans l'une & dans l'autre de ces deux Villes, si on eût entrepris d'y imprimer & publier de pareils Ouvrages.

ges. *Philopater* dont nous avons déja fait mention, dit ouvertement dans la suite de sa Vie, page 231., que le vieux *Jean-Hendrikzen Glasmaker*, que j'ai connu, a été le Traducteur de cet Ouvrage; & il nous assure en même tems qu'il avoit aussi traduit en Hollandois les Oeuvres Posthumes de *Spinosa*, publiez en 1677. Il fait au reste un si grand cas de ce Traité de *Spinosa*, & l'éléve si haut, qu'il semble que le monde n'ait jamais rien vû de pareil. L'Auteur, ou du moins l'Imprimeur de la suite de la Vie de *Philopater*, *Aard Wolsgryk* ci-devant Libraire à Amsterdam sur le coin du Rosmaryn-steeg, fut puni de cette insolence, comme il le méritoit, & confiné dans la Maison de Correction où il fut condamné pour quelques années. Je souhaite de tout mon cœur qu'il ait plû à Dieu de lui toucher le cœur pendant le sejour qu'il a fait

en ce lieu, & qu'il en ſoit ſorti avec des meilleurs ſentimens. C'eſt la diſpoſition où j'eſpére qu'il étoit lors que je le vis ici à *la Haye* l'Eté dernier, où il vint pour demander aux Libraires le payement de quelques Livres qu'il leur avoit livrez.

Pour revenir à *Spinoſa* & à ſon *Tractatus Theologico-Politicus*, je dirai ce que j'en penſe, après avoir auparavant rapporté le jugement qu'en ont fait deux célébres Auteurs, dont l'un eſt de la Confeſſion d'Augsbourg, & l'autre Réformé. Le premier eſt *Spitzelius* qui parle ainſi dans ſon Traité qui a pour tître, *Infelix literator* page 363. „*Cet Auteur impie* (Spinoſa) „ *par une préſomption prodigieuſe* „ *qui l'aveugloit, a pouſſé l'impudence & l'impiété juſqu'à ſoûtenir que les Propheties ne ſont fondées que ſur l'imagination des* „ *Prophetes, qu'ils étoient ſujets à*

„ *illusion aussi-bien que les Apôtres;*
„ *& que les uns & les autres avoient*
„ *écrit naturellement suivant leurs*
„ *propres lumiéres, sans aucune ré-*
„ *vélation, ni ordre de Dieu;*
„ *Qu'ils avoient au reste accommo-*
„ *dé la Religion; autant qu'ils a-*
„ *voient pû, au génie des hommes*
„ *qui vivoient alors, & l'avoient*
„ *établie sur des principes connus en*
„ *ces tems là, & reçûs favorable-*
„ *ment d'un chacun*„. IRRELI-
GIOSISSIMUS *Author stupenda sui fidentia plane fascinatus, eo progressus impudentiæ & impietatis fuit, ut Prophetiam dependisse dixerit a fallaci imaginatione Prophetarum, eosque pariter ac Apostolos non ex Revelatione & Divino mandato scripsisse, sed tantum ex ipsorummet naturali judicio; accommodavisse insuper Religionem, quo ad fieri potuerit, hominum sui temporis ingenio, illamque fundamentis tum temporis maxime notis & acceptis superædifi-*

casse. Et c'est-là cette même méthode que *Spinosa*, dans son *Tractatus Theologico-Politicus*, prétend qu'on peut & qu'on doit même suivre encore à présent dans l'explication de l'Ecriture Sainte; car il soûtient entr'autres choses, que *comme on s'est conformé aux sentimens établis & à la portée du Peuple, lors qu'on a premiérement produit l'Ecriture; de même il est libre à un chacun de l'expliquer selon ses lumiéres, & de l'accommoder à ses propres sentimens.*

Si ceci étoit véritable, bon Dieu, où en serions-nous? Comment pouvoir maintenir que l'Ecriture est divinement inspirée? Que c'est une Prophetie ferme & stable; que ces saints Personnages qui en sont les Auteurs n'ont parlé & écrit que par ordre de Dieu, & par l'inspiration du Saint Esprit; Que cette même Ecriture est très certainement vraye, & qu'elle rend à nos con-

scien-

sciences un témoignage assuré de sa vérité; qu'elle est un Juge dont les décisions doivent être la régle ferme & inébranlable de nos sentimens, de nos pensées, de nôtre foi, & de nôtre vie? C'est alors qu'on pourroit bien dire que la Sainte Bible est un morceau de cire qu'on forme comme on veut; une lunette ou un verre au travers du quel chacun peut vóir precisément ce qui plaît à son imagination; un vrai bonnet de fou, qu'on ajuste & tourne à sa fantaisie en cent maniéres différentes, après s'en être coëffé. Le Seigneur te confonde Satan, & te ferme la bouche! D'avoir suggeré aux hommes de si horribles blasphemes.

Spitzelius ne se contente pas de dire ce qu'il pense de ce Livre pernicieux, il joint au jugement qu'il en fait celui de *Mr. de Manseveld* ci-devant Professeur à Utrecht, qui dans un Livre qu'il fit imprimer

mer à Amsterdam en 1674. en parle en ces termes, „*Nous estimons que ce Traité doit être a jamais enséveli dans les ténébres d'un éternel oubli.* TRACTATUM *hunc ad aeternas damnandum tenebras*, &c. Ce qui est très judicieux; puis que ce malheureux Traité renverse de fond en comble la Réligion Chrêtienne, en ôtant toute autorité aux Livres Sacrez sur qui elle est uniquement fondée & établie.

Le second témoignage que je veux produire est celui du Sieur *Guillaume van Blyenburg* de Dordrecht qui a entretenu un long commerce de lettres avec *Spinosa*, & qui dans sa trente-uniéme inférée dans les Oeuvres Posthumes de ce Philosophe page 476. dit, en parlant de lui-même, qu'il n'a embrassé aucun parti ou vocation, & qu'il subsiste par un négoce honnête qu'il éxerce. *Liber sum nulli ad-*

adſtrictus profeſſioni, honeſtis mercaturis me alo. Ce Marchand homme ſçavant, dans la Préface d'un Ouvrage qui porte pour tître, *La Vérité de la Religion Chrêtienne*, imprimé à Leide en 1674. exprime ainſi le jugement qu'il fait du Traité de *Spinoſa. C'eſt un Livre*, dit-il, *rempli de Découvertes curieuſes, mais abominables ; dont la ſcience & les recherches ne peuvent avoir été puiſées qu'en Enfer. Il n'y a point de Chrêtien, ni même d'homme de bon ſens, qui ne doive avoir un tel Livre en horreur ; l'Auteur tâche d'y ruiner la Religion Chrêtienne, & toutes nos eſpérances qui en dépendent ; au lieu de quoi il introduit l'Athéiſme, ou tout au plus une Religion naturelle, forgée ſelon le caprice ou l'intérêt des Souverains. Le mal y eſt uniquement réprimé par la crainte du chatiment ; mais quand on ne craint ni Bourreau, ni Juſtice, un homme ſans conſcience*

peut tout attenter pour se satisfaire, &c.

Je dois ajoûter que j'ai lû avec application ce Livre de *Spinosa* depuis le commencement jusqu'à la fin ; mais je puis en même tems protester devant Dieu, de n'y avoir rien trouvé de solide, ni qui fût capable de m'inquiéter le moins du monde dans la profession que je fais de croire aux Véritez Evangéliques ; Et je suis persuadé que tout homme sensé pensera de même. Au lieu de preuves solides, on y trouve des suppositions, & ce qu'on appelle dans les Ecoles, *Petitiones Principii.* Les choses mêmes les plus douteuses qu'on avance y passent pour des preuves ; Et si on les lui niées comme on ne sauroit se dispenser de le faire, il ne reste plus à cet Auteur que des mensonges & des blasphêmes. Sans être obligé de donner ni raison, ni preuve de ce qu'il avançoit, vouloit-il sur sa

seule

ſeule autorité obliger le monde à le croire aveuglément ? Mais l'année 1678. vit paroitre en François, ce même *Tractatus Theologico-Politicus*. On prétend que le Traducteur étoit ami de Spinosa ; & il paroit à la fin du Volume quelques remarques ſingulieres & aſſez curieuſes ſur l'Ecriture Sainte, qui ne ſont pas dans l'original. Ces remarques qui paroiſſent venir de Spinoſa même font preferer avec raiſon la verſion Françoiſe au Latin. Il eſt bon cependant d'avertir icy les Savans d'une ſupercherie que l'on a faite dans l'impreſſion de cette Traduction. Elle a été imprimée ſous trois tîtres differens, ſavoir ſous celui de *Clef du Sanctuaire par un ſavant homme de notre ſiecle :* L'autre ſous celui de *Ceremonies ſuperſtitieuſes des Juifs ;* enfin ſous celui de *Reflexions Curieuſes d'un eſprit desintereſſé ſur les matieres les plus*

importantes au salut. Ce n'est cependant sous ces trois Titres que la même édition, qui ne laisse pas d'être rare en France & en Hollande ou elle a été imprimée.

Enfin, divers écrits que *Spinosa* laissa après sa mort, furent imprimez l'année 1677. qui fut aussi celle qu'il mourut. C'est ce qu'on appelle ses *Oeuvres Posthumes*, *Opera Posthuma.* Comme il avoit un grand panchant a ne rien faire pour être regardé & admiré du peuple, il recommanda en mourant de ne point mettre son nom à sa morale, témoignant que ces affectations étoient indignes d'un Philosophe. C'est en quoi on a suivi essentiellement ses intentions, & l'on a mis a la tête de ses Oeuvres Posthumes que ces trois Lettres Capitales B. D. S. qu'on sçait bien devoir signifier *Benoit* de Spinosa. Cet Ouvrage contient cinq traitez. Le premier est un Traité de Morale

rale démontrée Géométriquement. *Ethica more Geometrico demonstrata* Le second est un Ouvrage de Politique. Le troisiéme traite de l'Entendement & des moyens de le rectifier. *De emendatione intellectus.* Le quatriéme volume est un Recueil de lettres & de réponses, *Epistolæ & responsiones.* Le cinquiéme un Abregé de Grammaire Hébraïque, *Compendium Grammatices Linguæ Hebrææ.* Il n'est fait mention ni du nom de l'Imprimeur, ni du lieu où cet Ouvrage a été imprimé; ce qui montre assez que celui qui en a procuré l'impression n'avoit pas dessein de se faire connoître. Cependant, l'Hôte de *Spinosa*, le Sieur *Henri Vander Spyck*, qui est encore plein de vie, m'a témoigné que *Spinosa* avoit ordonné, qu'immédiatement après sa mort on eût à envoyer à Amsterdam à *Jean Riewwertzen* Imprimeur de la Ville, son Pupitre

où ses Lettres & papiers étoient enfermez : ce que *Vander Spyck* ne manqua pas d'éxécuter selon la volonté de *Spinosa*. Et *Jean Rieuwertzen* par sa Réponse au Sr. *Vander Spyck* datée d'Amsterdam du 25. Mars 1677. reconnoît avoir reçû le Pupitre en question. Il ajoûte sur la fin de sa lettre, que *les parens de* Spinosa *voudroient bien sçavoir a qui il avoit été adressé, parce qu'ils s'imaginoient qu'il étoit plein d'argent, & qu'ils ne manqueroient pas de s'en informer aux Bateliers à qui il avoit été confié, mais,* dit-il, *si l'on ne tient pas à la Haye Regiſtre des paquets qu'on envoye ici par le bateau, je ne vois pas comment ils pourront être éclaircis, & il vaut mieux en effet qu'ils n'en sçachent rien*, &c., & c'est par ces mots qu'il finit sa lettre, par laquelle on voit clairement à qui on a l'obligation d'une production si abominable. Et depuis quelques an-

années ces mêmes Ouvrages Posthumes ont été réimprimé à la Haye, sur la datte de l'Edition de 1677. On ne reconçoit cette nouvelle Edition qu'en ce qu'elle est d'un papier un peu plus grand que l'Edition de 1677. & que le caractere en paroit un peu plus nourri, quoique de la même grosseur. C'est le Sr. *Gosse* Libraire de la Haye qui a donné cette derniere édition.

Des Personnes sçavantes ont déja suffisamment découvert les impiétez contenuës dans ces Oeuvres Posthumes, & ont averti en même tems tout le monde de s'en donner de garde. Je n'ajoûterai que peu de chose à ce qu'ils en ont écrit. Le Traité de Morale commence par des définitions ou descriptions de la Divinité. Qui ne croiroit d'abord, à un si beau début, que c'est un Philosophe Chrêtien qui parle? Toutes ces définitions sont belles, particuliérement la sixiéme, où

où *Spinosa* dit, que *Dieu est un Etre infini; c'est à dire une substance qui renferme en soi-même une infinité d'attributs, dont chacun represente & exprime une Essence éternelle & infinie.* Mais quand on éxamine de plus près ses sentimens, on trouve que le Dieu de *Spinosa* n'est qu'un phantôme, un Dieu imaginaire, qui n'est rien moins que Dieu. Ainsi c'est à ce Philosophe qu'on peut bien appliquer ce que l'Apôtre dit des impies Tit. 1. 16. *Ils font profession de reconnoître un Dieu par leurs discours; mais ils le nient par leurs œuvres.* Ce que David dit des impies Pseaume 14. 1. lui convient bien encore, *l'insensé dit en son cœur qu'il n'y a point de Dieu.* Quoi qu'en ait dit *Spinosa*, c'est là véritablement ce qu'il pense. Il se donne la liberté d'employer le nom de *Dieu*, & de le prendre dans un sens inconnu à tout ce qu'il y a jamais eu de

Chrê-

Chrêtiens. C'eſt ce qu'il avouë lui-même dans ſa 21. Lettre à *Monſieur Oldenbourg*, *je reconnois*, dit-il, *que j'ai de Dieu & de la Nature une idée bien différente de ce que les Chrêtiens Modernes veulent en établir*. J'eſtime que Dieu eſt le principe & la cauſe de toutes choſes, *immanente* & non pas paſſagére. *Deum rerum omnium cauſam immanentem, non vero tranſeuntem ſtatuo.* Et pour appuyer ſon ſentiment il ſe ſert de ces paroles de Saint Paul, qu'il détourne en ſon ſens. *C'eſt en Dieu que nous avons la vie, le mouvement & l'être*, Act. 17. 28.

Pour comprendre ſa penſée, il faut conſidérer qu'une *cauſe paſſagére* eſt, celle dont les productions ſont extérieures ou hors d'elle-même, comme quelqu'un qui jette une pierre en l'air, ou un Charpentier qui bâtit une maiſon, au lieu qu'une *cauſe immamente* agit in-

intérieurement & s'arrête en elle-même, sans en sortir aucunement. Ainsi quand nôtre ame pense ou desire quelque chose, elle est, & s'arrête dans cette pensée ou ce desir sans en sortir, & elle en est la cause immanente. C'est de cette maniére que le Dieu de *Spinosa* est la cause de cet Univers où il est, & n'est point au delà. Mais comme l'Univers a des bornes, il s'ensuivroit que Dieu est un Etre borné & fini. Et quoi qu'il dise de Dieu qu'il est infini, & qu'il renferme une infinité de propriétez; il faut bien qu'il se jouë des termes d'Eternel & d'Infini, puis que par ces mots il ne peut entendre un Etre, qui a subsisté par soi-même avant tous les tems, & avant qu'aucun autre Etre eût été créé, mais il appelle infini ce à quoi l'entendement humain ne peut trouver de fin ni de bornes: car les productions de Dieu, selon lui, sont en

si

ſi grand nombre, que l'homme avec toute la force de ſon eſprit, n'y en ſçauroit concevoir. Elles ſont d'ailleurs ſi bien affermies, ſi ſolides, & ſi bien liées l'une à l'autre, qu'elles dureront éternellement.

Il aſſure pourtant, dans ſa 21. Lettre, qu'on avoit tort de lui imputer de dire que Dieu & la matiére où Dieu agit, ne ſont qu'une ſeule & même choſe. Mais enfin, il ne peut s'empêcher d'avouër que la matiére eſt quelque choſe d'eſſentiel à la Divinité, qui n'eſt & n'agit que dans la matiére, c'eſt à dire dans l'Univers. Le Dieu de *Spinoſa* n'eſt donc autre choſe que la nature, infinie à la vérité, mais pourtant corporelle & matérielle, priſe en général & avec toutes ſes modifications. Car il ſuppoſe qu'il y a en Dieu deux propriétez éternelles, *cogitatio & extenſio*, la penſée & l'étenduë, par

la

la premiére de ces propriétez, Dieu eſt contenu dans l'Univers; par la ſeconde il eſt l'Univers lui-même; les deux jointes enſemble font ce qu'il appelle Dieu.

Autant que j'ai pû comprendre les ſentimens de *Spinoſa*, voici ſur quoi roule la diſpute qu'il y a entre nous qui ſommes Chrêtiens & lui: ſçavoir ſi le Dieu véritable, eſt une ſubſtance éternelle, différente & diſtincte de l'Univers, & de toute la nature; & ſi par un acte de volonté entiérement libre il a tiré du néant le monde & toutes les créatures; ou ſi l'Univers & tous les Etres qu'il renferme appartiennent eſſentiellement à la nature de Dieu, conſidéré comme une ſubſtance dont la penſée & l'étenduë ſont infinies. C'eſt cette derniére propoſition que *Spinoſa* ſoûtient. On peut conſulter l'*Antiſpinoſa de L. Vittichius*, page 18. & ſuivantes. Ainſi il avouë bien que

que Dieu est la cause généralement de toutes choses; mais il prétend que Dieu les a produites nécessairement, sans liberté, sans choix, & sans consulter son bon plaisir. Pareillement tout ce qui arrive au monde, bien ou mal, vertu ou crime, péché ou bonnes œuvres, part de lui nécessairement; & par conséquent il ne doit y avoir ni jugement, ni punition, ni résurrection, ni salut, ni damnation. Car autrement ce Dieu imaginaire puniroit & récompenseroit son propre Ouvrage, comme un enfant fait sa poupée. N'est-ce pas là le plus pernicieux Athéïsme qui ait jamais paru au monde? C'est aussi ce qui donne occasion à *Mr. Burmanus*, Ministre des Réformez à Enkhuise, de nommer à juste tître *Spinosa* le plus impie Athée qui ait jamais vû le jour.

Ce n'a pas été mon dessein d'éxaminer ici toutes les impiétez & les

ab-

absurditez de *Spinosa*; j'en ai rapporté quelques-unes, & me suis attaché à ce qu'il y a de plus capital, seulement dans la vûë d'inspirer au Lecteur Chrétien l'aversion & l'horreur qu'il doit avoir pour une doctrine si pernicieuse. Je ne dois pas cependant oublier de dire qu'il est visible, que dans la seconde partie de son Traité de Morale, il ne fait qu'une seule & même être de l'ame & du corps, dont les propriétez sont, comme il les exprime, celle de penser, & celle d'être étenduë, car c'est ainsi qu'il s'explique à la page 40. „ Quand je parle de corps, je n'en„ tens autre chose qu'une modalité „ qui exprime l'essence de Dieu „ d'une maniére certaine & préci„ se, entant qu'il est considéré „ comme une chose étenduë. *Per Corpus intelligo modum, qui Dei essentiam quatenus ut res extensa consideratur, certo & determinato modo*

do exprimit. Mais à l'égard de l'ame qui est, & qui agit dans les corps, ce n'est qu'un autre mode ou maniére d'Etre, que la nature produit, ou qui se manifeste soi-même par la pensée; ce n'est point un esprit ou une substance particuliére non plus que le corps, mais une modalité qui exprime l'essence de Dieu, entant qu'il se manifeste, agit & opére par la pensée. A-t-on jamais ouï de pareilles abominations parmi des Chrêtiens! De cette maniére Dieu ne sçauroit punir ni l'ame, ni le corps; à moins que de vouloir se punir & se détruire lui-même. Sur la fin de sa 21. Lettre, il renverse le grand mystére de Piété, comme il est marqué dans la 1. Epît. à Tim. ch. 3. vs. 16. en soûtenant que l'Incarnation du Fils de Dieu n'est autre chose que la Sagesse éternelle, qui s'étant montrée généralement en toutes choses, & particuliérement en

nos cœurs & en nos ames, s'est enfin manifestée d'une maniére toute extraordinaire en Jésus Christ: il dit un peu plus bas, qu'il est vrai que quelques Eglises ajoûtent à cela, que Dieu s'est fait Homme; mais, dit-il, *j'ai marqué positivement que je ne connois rien à ce qu'ils veulent dire. Quod quædam Ecclesiæ his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expressè me quid dicant nescire*, &c. Et cela, dit-il encore, me paroît aussi étrange, que si quelqu'un avançoit qu'un cercle a pris la nature d'un triangle ou d'un quarré. Ce qui lui donne occasion, sur la fin de sa vingt-troisiéme Lettre d'expliquer le célébre passage de Saint Jean, *le Verbe s'est fait chair* ch. 1. vs. 14., par une façon de parler familiére aux Orientaux, & de le tourner ainsi, Dieu s'est manifesté en Jésus Christ d'une maniére toute particuliére.

Je

Je ne dois pas m'arrêter plus long tems à rapporter les autres impiétez qu'il enseigne.

De quelques écrits de Spinosa qui n'ont point été imprimez.

CElui qui a eu soin de publier les Oeuvres Posthumes de *Spinosa*, compte parmi les écrits de cet Auteur qui n'ont point été imprimez, un Traité de l'Iris ou de l'Arc-en-ciel. Je connois à la Haye, des Personnes distinguées qui ont vû & lû cet Ouvrage, mais qui n'ont pas conseillé à *Spinosa* de le donner au Public ; ce qui peut-être lui fit de la peine, & le fit résoudre à jetter cet écrit au feu six mois avant sa mort, comme les gens du logis où il demeuroit m'en ont informé. Il avoit encore commencé une traduction du Vieux Testament en Flamand, sur quoi il avoit souvent conféré avec des Per-

sonnes sçavantes dans les Langues, & s'étoit informé des explications que les Chrêtiens donnoient à divers passages. Il y avoit déja long tems qu'il avoit achevé les cinq Livres de Moïse; quand peu de jours avant sa mort il jetta tout cet Ouvrage au feu.

Plusieurs Auteurs réfutent ses Ouvrages.

SEs Ouvrages ont à peine été publiez, qu'en même tems Dieu a suscité pour sa gloire, & pour la défense de la Religion Chrêtienne divers Athletes qui les ont combattus avec tout le succès qu'on en devoit espérer. Le *Docteur Theoph. Spitzelius* dans son Livre qui a pour titre *infelix Litterator*, en nomme deux, à sçavoir *François Kuyper* de Rotterdam, dont le Livre imprimé à Rotterdam en 1676. est intitulé, *Arcana Atheismi*

mi revelata, &c., les Mystéres profonds de l'Athéïsme découverts. Le second est *Regnier de Mansveld* Professeur à Utrecht, qui dès l'année 1674. fit imprimer dans la même Ville un Ecrit sur le même sujet.

L'année suivante à sçavoir 1675., on vit paroitre les Livres d'*Isaac Neranus* sous le titre d'*Enervatio Tractatus Theologico-Politici*, une réfutation de ce Traité de *Spinosa* composée par *Jean Bredenbourg*, dont le Pére avoit été Ancien de l'Eglise Luthérienne à Rotterdam. Le Sieur *George-Mathias Konig* dans sa Bibliothéque d'Auteurs Anciens & Modernes, a trouvé à propos de nommer celui-ci pag. 770. un certain Tisserand de Rotterdam, *Textorem quendam Roterodamensem*. S'il a exercé un Art si méchanique, je puis assurer avec vérité que jamais homme de sa profession n'a travaillé si habilement, ni produit

un pareil Ouvrage; car il démontre géométriquement, en cet écrit, d'une maniére claire & qui ne souffre point de replique, que la nature n'est & ne sçauroit être Dieu même, comme l'enseigne *Spinosa*. Comme il ne possédoit pas parfaitement la Langue Latine, il fut obligé de composer son Traité en Flamand, & de se servir de la plume d'un autre pour le traduire en Latin. Il en usa ainsi, comme il le déclare lui-même dans la Préface de son Livre, afin de ne laisser ni excuse, ni prétexte à *Spinosa* qui vivoit encore, au cas qu'il lui arrivât de ne rien repliquer.

Cependant, je ne trouve pas que tous les raisonnemens de ce sçavant homme portent coup. Il semble d'ailleurs que dans le corps de son Ouvrage il panche beaucoup vers le Socianisme en quelques endroits. C'est au moins le jugement que j'en fais; & je ne crois pas qu'en cela

il

il différe de celui des perſonnes éclairées, à qui j'en laiſſe la déciſion. Il eſt toûjours certain que *François Kuyper* & *Bredenbourg* firent imprimer divers écrits l'un contre l'autre, à l'occaſion de ce Traité, * & que *Kuyper* dans les accuſations qu'il formoit contre ſon averſaire, ne prétendoit pas moins que de le convaincre lui-même d'Athéïſme.

L'année 1676. vit paroître le Traité de Morale de *Lambert Veldhuis* d'Utrecht, *de la Pudeur naturelle, & de la Dignité de l'homme. Lamberti Veldhuſii Ultrajectenſis, Tractatus Moralis de Naturali pudore & dignitate hominis.* Il renverſe en ce Traité de fond en comble les principes ſur leſquels *Spinoſa* a prétendu établir que ce que l'homme fait de bien & de mal eſt produit par une opération ſupérieure & néceſſaire de Dieu ou de la

* Voyez Bayle Diction. Crit. pag. 2774.

la Nature. J'ai fait mention ci-dessus de *Guillaume van Bleyenbourg* Marchand de Dort, qui dès l'an 1674. se mit sur les rangs & réfuta le Livre impie de *Spinosa* qui a pour tître, *Tractatus Theologico-Politicus*; je ne puis ici m'empêcher de le comparer à ce Marchand dont le Sauveur parle en Saint Matthieu chap. 13. vs. 45. & 46. puis que ce ne sont point des richesses temporelles & périssables qu'il nous presente en donnant son Livre au Public, mais un tresor d'un prix inestimable & qui ne périra jamais; & il seroit fort à souhaiter qu'il se trouvât beaucoup de semblables Marchands sur les Bourses d'Amsterdam & de Rotterdam.

Nos Théologiens de la Confession d'Ausbourg se sont aussi distinguez parmi ceux qui ont réfuté les impiétez de *Spinosa*. A peine son *Tractatus Theologico-Politicus* vit le jour, qu'ils prirent la plume contre

tre lui. On peut mettre à leur tête le Docteur *Musæus* Professeur en Théologie à Jene, homme de grand génie, qui dans son tems n'eût peut-être pas son semblable. Pendant la vie de *Spinosa*, à sçavoir en l'année 1674, il publia une Dissertation de douze feuilles, dont le tître étoit, *Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lumen examinatus.* Le Traité de Théologie Politique, éxaminé par les lumiéres du bon sens & de la vérité. Il déclare en la page 2. & 3. l'aversion & l'horreur qu'il a d'une production si impie, & l'exprime en ces termes, *Jure merito quis dubitet, num ex illis, quos ipse Dæmon ad humana divinaque jura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravandis operosior fuerit quam hic impostor, magno Ecclesiæ malo & Reip. detrimento natus.* „ Le Diable a „ séduit un grand nombre d'hom-

 „ mes,

„ mes, qui semblent tous être à
„ ses gages & s'attachent unique-
„ ment à renverser ce qu'il y a de
„ plus sacré au monde. Cependant
„ il y a lieu de douter, si parmi
„ eux aucun a travaillé à ruiner
„ tout droit humain & Divin avec
„ plus d'efficace que cet Impos-
„ teur, qui n'a eu autre chose en
„ vûë que la perte de l'Etat & de
„ la Religon. A la page 5. 6. 7.
& 8. il expose fort nettement les
expressions Philosophiques de *Spinosa*, explique celles qui peuvent
souffrir un double sens, & montre
clairement dans quel sens *Spinosa*
s'en est servi, afin de comprendre
d'autant mieux sa pensée. A la page
16. §. 32. il montre qu'en publiant
un tel Ouvrage les vûës de *Spinosa*
ont été d'établir que chaque hom-
me a le droit & la liberté de fixer
sa créance en matiére de Religion,
& de la restraindre uniquement aux
choses qui sont à sa portée & qu'il
peut

peut comprendre. Il avoit déja parfaitement bien exposé l'état de la question, a la page 14. §. 28. & avoit marqué en quoi *Spinosa* s'écarte du sentiment des Chrêtiens : Et c'est de cette maniére qu'il continuë d'éxaminer le Traité de *Spinosa*, où il ne laisse rien passer, sans le réfuter par de bonnes & solides raisons. Il ne faut point douter que *Spinosa* lui-même n'ait lû cet écrit du *Doct. Musæus*, puis qu'il s'est trouvé parmi ses papiers après sa mort.

Quoi qu'on ait beaucoup écrit contre le Traité de Politique & de Théologie, comme je l'ai déja marqué, il n'y a point eu d'Auteur cependant, selon mon sentiment, qui l'ait réfuté plus solidement que ce savant Professeur; & le jugement que j'en fais est d'ailleurs confirmé par plusieurs autres. L'Auteur qui, sous le nom de *Theodorus Securus*, a composé un

petit Traité qui porte pour titre, *l'Origine de l'Athéisme*, *Origo Atheismi*, dit dans un autre petit Livre intitulé, *Prudentia Theologica*, dont il est aussi l'Auteur. „ Je „ suis fort surpris que la Disserta- „ tion du *Doct. Musæus* contre „ *Spinosa* est si rare & si peu con- „ nuë ici en Hollande. On dé- „ vroit y rendre plus de justice à „ ce savant Théologien qui a écrit „ sur un sujet si important, car il „ a certainement mieux réüssi „ qu'aucun autre. *Mr. Fullerus in continuatione Bibliothecæ Universalis*, &c. s'exprime ainsi en parlant du Docteur *Musæus*. „ L'il- „ lustre Théologien de Jene a so- „ lidement réfuté le Livre perni- „ cieux de *Spinosa* avec l'habileté „ & le succès qui lui son ordinai- „ res. *Celeberrimus ille Jenensium Theologus* Joh. Musæus *Spinosa pestilentissimum fatum acutissimis, queis solet, telis confodit.*

Le

Le même Auteur fait aussi mention de *Frederic Rappoltus* Professeur en Théologie à Leipsic, qui dans une Oraison qu'il prononça lors qu'il prît possession de sa Chaire de Professeur, réfuta pareillement les sentimens de *Spinosa*. Quoi qu'après avoir lû sa Harangue, je trouve qu'il ne l'a réfuté qu'indirectement, & sans le nommer: elle a pour titre, *Oratio contra naturalistas, habita ipsis Kalendis Junii* ann. 1670., & on la peut lire dans les Oeuvres Théologiques de *Rappoltus* tom. 1. pag. 1386. & suiv. publiées par le Docteur *Jean-Benoît Carpzovius* & imprimées à Leipsic en 1692. Le Docteur J. *Conrad Durrius* Professeur à Altorf a suivi le même plan dans une Harangue que je n'ai pas lûë à la vérité, mais dont on m'a parlé avec éloge comme d'une très bonne piéce.

Le Sieur *Aubert de Versé* pu-

blia en 1681. un Livre qui avoit pour titre, *l'Impie convaincu, ou Dissertation contre* Spinosa, *dans laquelle on refute les fondemens de son Athéisme*, En 1687. *Pierre Yvon*, parent & disciple de *Labadie*, & Ministre de ceux de sa Secte à Wiewerden en Frise, écrivit un Traité contre *Spinosa* qu'il publia sous ce titre, *L'impiété vaincuë*, &c. Dans le Supplément au Dictionnaire de *Moréri*, à l'article de *Spinosa*, il est fait mention d'un Traité de la conformité de la raison avec la foi, *de concordiâ rationis & fidei*, dont *Monsieur Huet* est l'Auteur; ce Livre fut réimprimé à Leipsic en 1692. & les Journalistes de cette Ville en ont donné un bon extrait, * où les sentimens de *Spinosa* sont exposez fort nettement, & réfutez avec beaucoup de force & d'habileté. Le savant *Mr. Simon*, & *Mr. de*

* Vide act. Erud. Lips. an. 1695. pag. 395.

de la Motte, Miniſtre de la Savoye à Londres, ont travaillé l'un & l'autre ſur le même ſujet; j'ai bien vû les Ouvrages de ces deux Auteurs; mais je ne ſçai pas aſſez le François pour en pouvoir juger. Le Sieur *Pierre Poiret* qui demeure à preſent à *Reinsbourg* près de Leide, dans la ſeconde impreſſion de ſon Livre *De Deo, anima, & malo*, y a joint un Traité contre *Spinoſa*, dont le tître eſt, *Fundamenta Atheiſmi everſa, ſive ſpecimen abſurditatis Spinoſianæ*, Les Principes de l'Athéïſme renverſez, &c. C'eſt un Ouvrage qui mérite bien qu'on ſe donne la peine de le lire avec attention.

Le P. Lamy Benedictin refuta en 1697. Les abſurditez impies de ce Philoſophe & l'on peut aſſurer que c'eſt un de ceux qui a le mieux entendu le ſyſteme de ce fanetique; car il eſt peu de perſonnes qui l'ayent bien compris.

Le dernier Ouvrage dont je ferai mention eſt celui de *Mr. Wittichius* Profeſſeur à Leide, qui fut imprimé en 1690. après la mort de l'Auteur, ſous ce tître, *Chriſtophori Wittichii Profeſſoris Leidenſis Anti-Spinoſa, ſive examen Ethices B. de Spinoſa.* Il parut encore quelque tems après traduit en Flamand, & imprimé à Amſterdam chez les *Wasbergen.* Il n'eſt pas étrange que dans un Livre tel que celui qui a pour tître, *Suite de la Vie de Philopater*, on ait tâché de diffamer ce ſçavant homme, & de flêtrir ſa réputation après ſa mort. On debite dans cet écrit pernicieux, que *Mr. Wittichius* étoit un excellent Philoſophe, grand ami de *Spinoſa*, avec qui il étoit dans un commerce étroit, qu'ils cultivoient l'un & l'autre par lettres, & par des entretiens particuliers qu'ils avoient ſouvent enſemble; qu'ils étoient en un mot tous deux dans les mêmes ſentimens.

mens. Que cependant, pour ne passer pas dans le monde pour *Spinosiste*, Mr. *Wittichius* avoit écrit contre le Traité de Morale de *Spinosa*, & qu'on n'avoit fait imprimer sa réfutation après sa mort, que dans la vûë de lui conserver son honneur, & la réputation de Chrêtien Orthodoxe. Voila les calomnies que cet insolent a avancées, je ne sçai d'où il les a puisées, ni sur quelle apparence de vérité il appuye tant de mensonges. D'où a-t-il appris que ces deux Philosophes avoient un commerce si particulier ensemble, qu'ils se voyoient & s'écrivoient si souvent l'un à l'autre? On ne trouve aucune lettre de *Spinosa* écrite à Mr. *Wittichius*, ni de Mr. *Wittichius* écrite à *Spinosa*, parmi les lettres de cet Auteur qu'on a pris soin de faire imprimer; & il n'y en a aucune non plus parmi celles qui sont restées sans être imprimées;

mées; de ſorte qu'il y a tout lieu de croire, que cette liaiſon étroite & les lettres qu'ils s'écrivoient l'un à l'autre, ſont de l'invention de ce calomniateur. Je n'ai à la vérité jamais eu occaſion de parler à *Mr. Wittichius*; mais je connois aſſez particuliérement Mr. *Zimmerman* ſon neveu, Miniſtre pour le preſent de l'Egliſe Anglicane, & qui a demeuré avec ſon Oncle, pendant ſes derniéres années. Il ne m'a rien communiqué ſur ce ſujet qui ne fût fort oppoſé à ce que debite l'Auter de la *Vie de Philopater*; juſqu'à me faire voir un écrit que ſon Oncle lui avoit dicté, où les ſentimens de *Spinoſa* étoient également bien expliquez & réfutez. Pour le juſtifier entiérement, faut-il autre choſe que ce dernier Ouvrage qu'il a compoſé? C'eſt là où l'on voit qu'elle eſt ſa créance, & où il fait en quelque maniére une profeſſion de

foi

ſoi peu de tems avant ſa mort. Quel homme touché de quelque ſentiment de Religion oſera penſer & moins encore écrire, que tout ceci n'a été qu'hypocriſie, fait uniquement en vûë de pouvoir aller à l'Egliſe, ſauver les apparences, & n'avoir pas la réputation d'Impie & de Libertin.

Si l'on pouvoit inférer de pareilles choſes, de ce qu'on prétendroit qu'il y auroit eu quelque correſpondance entre deux perſonnes, je ne me trouverois pas fort en ſûreté, & il n'y a guére de Paſteurs qui n'euſſent tout à craindre, auſſi-bien que moi, de la part des calomniateurs; puis qu'il nous eſt quelquefois impoſſible d'éviter tout commerce avec des perſonnes dont la créance n'eſt pas toûjours des plus orthodoxes.

Je me ſouviens ici volontiers de *Guillaume Deurhof* d'Amſterdam, & je le nomme avec toute la diſtinction

tion qu'il mérite. C'est un Professeur qui dans ses Ouvrages, & particuliérement dans ses Leçons Théologiques, a toûjours vivement attaqué les sentimens de *Spinosa*. Le Sieur *François Halma* lui rend justice dans ses remarques sur la vie & sur les opinions de *Spinosa* page 85. lors qu'il dit qu'il a réfuté les sentimens de ce Philosophe d'une maniére si solide, qu'aucun de ses Partisans n'a jamais osé jusqu'à present le prendre a partie & se mesurer avec lui. Il ajoûte que ce subtil écrivain est encore en état de répousser comme il faut l'Auteur de la *Vie de Philopater*, sur les calomnies qu'il a debitées à la page 193. & de lui fermer la bouche.

Je ne dirai qu'un mot de deux Auteurs célébres, & les joindrai ensemble, quoi qu'un peu opposez l'un à l'autre pour le present. Le premier est *Mr. Bayle*, trop connu dans la République des Lettres

tres pour devoir en faire ici l'Eloge. Le second est *Mr. Jaquelot*, ci-devant Ministre de l'Eglise Françoise à la Haye, & à present Prédicateur ordinaire de Sa Majesté le Roi de Prusse. Ils ont fait l'un & l'autre de sçavantes & solides Remarques sur la vie, les écrits & les sentimens de *Spinosa*. Ce qu'ils ont publié sur cette matiére, avec l'approbation de tout le monde, a été traduit en Flamand par *François Halma* Libraire à Amsterdam, & Homme de Léttres. Il a joint à sa Traduction une Préface, & quelques Remarques judicieuses sur *la suite de la Vie de Philopater*. Ce qui est de lui vaut aussi son prix & mérite d'être lû.

Il n'est pas nécessaire de parler ici de plusieurs Ecrivains qui ont attaqué les sentimens de *Spinosa* tout récemment, à l'occasion d'un Livre intitulé, *Hemel op Aarden*, „ Le Paradis sur la Terre, composé

poſé par *Mr. van Leenhoff* Miniſtre Réformé à Zwol; où l'on prétend que ce Miniſtre bâtit ſur les fondemens de *Spinoſa*. Ces choſes ſont trop récentes & trop connuës du Public pour s'y arrêter, c'eſt pourquoi je paſſe plus avant pour parler de la mort de ce célébre Athée.

De la derniere maladie de Spinoſa, & de ſa mort.

ON a fait tant de différens rapports, & ſi peu véritables, touchant la mort de *Spinoſa*, qu'il eſt ſurprenant que des gens éclairez ſe ſoient mis en fraix d'en informer le Public ſur des ouï dire, ſans auparavant s'être mieux inſtruits eux-mêmes de ce qu'ils debitoient. On trouve un échantillon des fauſſetez qu'ils avancent ſur ce ſujet dans le Ménagiana imprimé à Amſterdam en 1695., où l'Auteur s'exprime ainſi.

„ J'ai

„ J'ai ouï dire que *Spinosa* étoit „ mort de la peur qu'il avoit euë „ d'être mis à la Bastille. Il étoit „ venu en France attiré par deux „ Personnes de qualité qui avoient „ envie de le voir. Mr. de Pom- „ ponne en fut averti; & comme „ c'est un Ministre fort zélé pour „ la Religion, il ne jugea pas à „ propos de souffrir *Spinosa* en „ France, où il étoit capable de „ faire bien du desordre, & pour „ l'en empêcher, il résolut de le „ faire mettre à la Bastille. *Spino-* „ *sa* qui en eut avis, se sauva en „ habit de Cordelier; mais je ne „ garantis pas cette derniére circon- „ stance. Ce qui est certain, est „ que bien des personnes qui l'ont „ vû, m'ont assuré qu'il étoit pe- „ tit, jaunâtre, qu'il avoit quel- „ que chose de noir dans la phy- „ sionomie, & qu'il portoit sur „ son visage un caractére de ré- „ probation.

Tout

Tout ceci n'eſt qu'un tiſſu de fables & de menſonges; car il eſt certain que *Spinoſa* n'a été de ſa vie en France ; & quoi que des Perſonnes de diſtinction ayent tâché de l'y attirer, comme il l'a avoué à ſes Hôtes, il les a cependant bien aſſurez en même tems, qu'il n'eſpéroit pas d'avoir jamais aſſez peu de jugement, pour faire une telle folie. On jugera aiſément auſſi par ce que je dirai ci-après, qu'il n'eſt nullement véritable qu'il ſoit mort de peur. Pour cet effet je rapporterai les circonſtances de ſa mort ſans partialité, & n'avancerai rien ſans preuve; ce que je ſuis en état d'éxécuter d'autant plus aiſément, que c'eſt ici à la Haye qu'il eſt mort & enterré.

Spinoſa étoit d'une conſtitution très foible, mal ſain, maigre & attaqué de Phtiſie depuis plus de vingt ans; ce qui l'obligeoit à vivre de régime, & à être extrêmement ſobre

bre en son boire & en son manger. Cependant, ni son Hôte, ni ceux du logis, ne croyoient pas que sa fin fût si proche, même peu de tems avant que la Mort le surprît, & n'en avoient pas la moindre pensée. Car le 20. Février qui fut alors le samedi devant les jours gras, son Hôte & sa Femme furent entendre la prédication qu'on fait dans nôtre Eglise pour disposer un chacun à recevoir la Communion qui s'administre le lendemain selon une coûtume établie parmi nous. L'Hôte étant retourné au logis après le sermon à quatre heures ou environ, *Spinosa* descendit de sa chambre en bas, & eut avec lui un assez long entretien qui roula particuliérement sur ce que le Ministre avoit prêché, & après avoir fumé une pipe de tabac, il se retira à sa chambre qui étoit sur le devant & s'alla coucher de bonne heure. Le Dimanche au matin avant qu'il fût

tems

tems d'aller à l'Eglise, il descendit encore de sa chambre & parla avec l'Hôte & sa Femme. Il avoit fait venir d'Amsterdam un certain Médecin, que je ne puis désigner autrement que par ces deux lettres L. M.; celui-ci chargea les gens du logis d'acheter un vieux coq, & de le faire bouillir aussi-tôt, afin que sur le midi *Spinosa* pût en prendre le bouillon, ce qu'il fit aussi & en mangea encore de bon appétit, après que l'Hôte & sa Femme furent revenus de l'Eglise. L'après midi le Médecin L. M. resta seul auprès de *Spinosa*: ceux du logis étant retournez ensemble à leurs dévotions. Mais au sortir du sermon, ils apprirent avec surprise que sur les trois heures *Spinosa* étoit expiré en la présence de ce Médecin, qui le soir même s'en retourna à Amsterdam par le bateau de nuit, sans prendre le moindre soin du défunt. Il se dispen-

sa

sa de ce devoir d'autant plûtôt, qu'après la mort de *Spinosa* il s'étoit saisi d'un ducaton & de quelque peu d'argent que le défunt avoit laissé sur sa table, aussi-bien que d'un couteau à manche d'argent, & s'étoit retiré avec ce qu'il avoit butiné.

On a rapporté fort diversement les particularitez de sa maladie & de sa mort; & cela même a fourni matiére à plusieurs contestations. On debite, 1. que dans le tems de sa maladie, il avoit pris les précautions nécessaires pour n'être pas surpris, par les visites de gens dont la vûë ne pouvoit que l'importuner. 2. Que ces propres paroles lui étoient sorties de la bouche une & même plusieurs fois, *O Dieu, aye pitié de moi misérable pécheur*. 3. Qu'on l'avoit ouï souvent soûpirer en prononçant le nom de Dieu. Ce qui ayant donné occasion à ceux qui étoient presens de lui demander, s'il croyoit donc à present l'éxistence d'un Dieu, dont

il avoit tout ſujet de craindre les jugemens après ſa mort? Il avoit répondu, que le mot lui étoit échappé, & n'étoit ſorti de ſa bouche que par coûtume & par habitude. On dit encore 4. qu'il tenoit auprès de ſoi du ſuc de Mandragore tout prêt, dont il uſa quand il ſentit approcher la mort; Qu'ayant enſuite tiré les rideaux de ſon lit, il perdit toute connoiſſance étant tombé dans un profond ſommeil, & que ce fut ainſi qu'il paſſa de cette vie à l'Eternité. 5. Qu'il avoit défendu expreſſément de laiſſer entrer qui que ce ſoit dans ſa chambre lors qu'il approcheroit de ſa fin. Comme auſſi, que ſe voyant à l'extrémité il avoit fait appeller ſon Hôteſſe, & l'avoit priée d'empêcher qu'aucun Miniſtre ne le vint voir, parce qu'il vouloit, diſoit-il, mourir paiſiblement & ſans diſpute, &c.

J'ai recherché ſoigneuſement la vérité de tous ces faits, & demandé

plu-

plusieurs fois à son Hôte & à son Hôtesse qui vivent encore à present, ce qu'ils en sçavoient; mais ils m'ont répondu constamment l'un & l'autre, qu'il n'en avoient pas la moindre connoissance, & qu'ils étoient persuadez que toutes ces particularitez étoient autant de mensonges. Car jamais il ne leur a défendu d'admettre qui que ce fût qui souhaitât de le voir. D'ailleurs, lors que sa fin approcha, il n'y avoit dans sa chambre que le seul Médecin d'Amsterdam que j'ai désigné. Personne n'a ouï les paroles qu'on prétend qu'il a proférées. *O Dieu, aye pitié de moi misérable pécheur*; & il n'y a pas d'apparence non plus qu'elles soient sorties de sa bouche, puis qu'il ne croyoit pas être si près de sa fin; & ceux du logis n'en avoient pas la moindre pensée. Et il ne gardoit point le lit pendant sa maladie; car le matin même du jour qu'il expira, il étoit encore descendu de sa

chambre en bas, comme nous l'avons remarqué : sa chambre étoit celle de devant, où il couchoit dans un lit construit à la mode du Païs, & qu'on appelle *Bedstede*. Qu'il ait chargé son Hôtesse de renvoyer les Ministres qui pourroient se presenter, ou qu'il ait invoqué le nom de Dieu pendant sa maladie, c'est ce que ni elle, ni ceux du logis n'ont point oüi, & dont ils n'ont nulle connoissance. Ce qui leur persuade le contraire, c'est que depuis qu'il étoit tombé en langueur, il avoit toûjours marqué, dans les maux qu'il souffroit, une fermeté vrayement Stoïque, jusqu'à réprimander les autres lui-même, lors qu'il leur arrivoit de se plaindre & de témoigner dans leurs maladies peu de courage ou trop de sensibilité.

Enfin, à l'égard du suc de Mandragore, dont on dit qu'il usa étant à l'extrémité, ce qui lui fit perdre toute connoissance ; c'est encore

core une particularité entiérement inconnuë à ceux du logis : Et cependant c'étoit eux qui lui préparoient tout ce dont il avoit besoin pour la nourriture, aussi-bien que les remédes qu'il prenoit de tems en tems. Il n'est pas non plus fait mention de cette drogue dans le mémoire de l'Apothicaire, qui pourtant fut le même, chez qui le Médecin de la ville d'Amsterdam envoya prendre les remédes dont *Spinosa* eut besoin les derniers jours de sa vie.

Après la mort de *Spinosa*, son Hôte prit soin de le faire enterrer. *Jean Rieuwertsz* Imprimeur de la Ville d'Amsterdam l'en avoit prié, & lui avoit promis en même tems de le faire rembourser de toute la dépense, dont il vouloit bien être caution. La lettre qu'il lui écrivoit fort au long à ce sujet, est datée d'Amsterdam du 6. Mars 1677. Il n'oublie pas d'y faire mention de cet Ami de Schiedam dont nous

avons parlé ci-dessus ; qui pour montrer combien la mémoire de *Spinosa* lui étoit chére & précieuse, payoit éxactement tout ce que *Vander Spyck* pouvoit encore prétendre de son défunt Hôte. La somme à quoi ses prétentions pouvoient monter, lui en étoit en même tems remise, comme *Rieuwertsz* lui-même l'avoit touchée par l'ordre de son Ami.

Comme on se disposoit à mettre le corps de *Spinosa* en terre, un Apothicaire nommé *Schroder* y mit opposition, & prétendit auparavant être payé de quelques médicamens qu'il avoit fournis au défunt pendant sa maladie. Son mémoire se montoit à seize florins & deux sous, je trouve qu'on y porte en compte de la Teinture de safran, du baume, des Poudres, &c. ; mais on n'y fait aucune mention ni d'Opium, ni de Mandragore. L'opposition fut levée aussi-tôt & le compte payé par le Sieur *Vander Spyck*.

Je

Je ne puis dissimuler cependant qu'un des amis de Spinosa parle de cette mort d'une maniere équivoque & embarrassée lors qu'il dit dans sa vie manuscrite. „ Notre „ Philosophe est donc bien heu„ reux non seulement par la gloire „ de sa vertu, mais encore par les „ circonstances de sa mort, qu'il „ a regardé d'un œil intrepide, „ ainsi que nous l'avons appris de „ ceux qui étoient presens; com„ me s'il eut été bien aise de se sa„ crifier pour ses ennemis, afin que „ leur mémoire ne fut point souillée „ de son parricide". Ne concluroit-on pas de ces paroles que sa mort n'a pas été tout a fait naturelle. Ces pretendus Héros cherchent à s'étourdir eux-mêmes dans ce moment redoutable à tous les hommes mais plus encore à l'impie qu'à l'homme vertueux.

Le corps fut porté en terre le 25. Février accompagné de plusieurs Personnes illustres, & suivi

de six carosses. Au retour de l'Enterrement qui se fit dans la nouvelle Eglise sur le Spuy, les Amis particuliers ou Voisins, furent régalez de quelque bouteilles de vin selon la coûtume du Païs dans la maison de l'Hôte du défunt.

Je remarquerai en passant que le Barbier de *Spinosa* donna après sa mort un mémoire conçû en ces termes; Mr. *Spinosa, de bien-heureuse mémoire*, doit à *Abraham Kervel* Chirurgien, pour l'avoir razé pendant le dernier quartier, la somme d'un florin dix-huit sous. Le Prieur d'Enterrement, & deux Taillandiers firent au défunt un pareil compliment dans leurs mémoires, aussi-bien que le Mercier qui fournit des grands pour le Deuil de l'Enterrement.

Si ces bonnes gens avoient sçû quels étoient les principes de *Spinosa* en fait de Religion, il y a apparence qu'ils ne se fussent pas ainsi joüez du terme de *bien-heureux*

qu'ils

qu'ils employoient : ou bien ils s'en sont servis selon le train ordinaire, qui souffre quelquefois l'abus qu'on fait de semblables expressions, à l'égard même de personnes mortes dans le desespoir, ou dans l'impénitence finale ?

Spinosa étant enterré, son Hôte fit faire l'Inventaire des meubles qu'il avoit laissez. Le Notaire qu'il employa donna un compte de ses vacations en cette forme. *Guillaume van den Hove Notaire, pour avoir travaillé à l'inventaire des meubles & effets du Sieur* Benoît de Spinosa: ses salaires se montent à la somme de dix-sept florins & huit sous ; plus bas il reconnoît avoir été payé de cette somme le 14. Novembre 1677.

Rebecca de Spinosa sœur du défunt se porta pour son héritiére, & en passa sa déclaration, à la maison où il étoit mort. Cependant, comme elle refusoit de payer préalablement les fraix de l'Enterrement, &

quelques dettes dont la succeſſion étoit chargée ; le Sieur *Vander Spyck* lui en fit parler à Amſterdam, & la fit ſommer d'y ſatisfaire par *Robert Schmeding* porteur de ſa Procuration, *Libertus Loef* fut le Notaire, qui dreſſa cet Acte & le ſigna le 30. Mars 1677. Mais avant de rien payer elle vouloit voir clair & ſçavoir, ſi les dettes & charges payées, il lui reviendroit quelque choſe de la ſucceſſion de ſon frére. Pendant qu'elle délibéroit, *Vander Spyck* ſe fit autoriſer par Juſtice à faire vendre publiquement les biens & meubles en queſtion, ce qui fut auſſi éxécuté, & les deniers provenans de la vente étant conſignez au lieu ordinaire, la ſœur de *Spinoſa* fit arrêt deſſus ; mais voyant qu'après le payement des fraix & charges, il ne reſtoit que peu de choſe ou rien du tout, elle ſe déſiſta de ſon oppoſition & de toutes ſes prétenſions.

Le

Le Procureur *Jean Lukkats* qui servit *Vander Spyck* en cette affaire, lui porta en compte la somme de trente-trois florins seize sous, dont il donna sa quittance dattée du 1. Juin 1678. La vente desdits meubles avoit été faite ici à la Haye dès le 4. Novembre 1677. par *Rykus van Stralen* Crieur juré, comme il paroît par le compte qu'il en rendit daté du même jour.

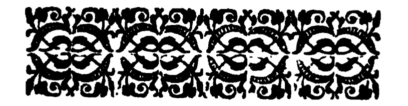
Il ne faut que jetter les yeux sur ce compte, pour juger aussi-tôt que c'étoit l'inventaire d'un vrai Philosophe; on n'y trouve que quelques Livrets, quelques Tailles-douces ou Estampes, quelques morceaux de verre polis, des instrumens pour les polir, &c.

Par les hardes qui ont servi à son usage, on voit encore combien il a été œconome & bon ménager. Un Manteau de camelot, avec une Culote, furent vendus vingt-un florins quatorze sous, un autre

Manteau gris, douze florins quatorze ſous, quatre linceuls ſix florins & huit ſous, ſept chemiſes, neuf florins & ſix ſols, un Lit & un Traverſin quinze florins, dix-neuf Colets un florin onze ſous, deux Rideaux rouges, une Courte-pointe, & une petite Couverture de lit ſix florins, ſon Orfévrerie conſiſtoit en deux Boucles d'argent qui furent venduës deux florins. Tout l'inventaire ou vente des meubles ne ſe montoit qu'à quatre cens florins & treize ſous; les fraix de la vente & charges déduites, il reſtoit trois cens nonante florins quatorze ſous.

Voila ce que j'ai pû apprendre de plus particulier touchant la Vie & la Mort de *Spinoſa*. Il étoit âgé de quarante-quatre ans deux mois & vingt-ſept jours. Il eſt mort le vingt-uniéme Février 1677., & a été enterré le 25. du même mois.

FIN.



PREFACE

de M. le Comte de BOULLAINVILLIERS.

IL eſt ſi peu naturel de ſe donner la peine de réduire en methode un Syſtême abſurde, tel que celui de l'Auteur que j'entreprens de faire parler dans les Traitez ſuivans, que je me crois obligé de rapporter la cauſe & l'occaſion qui m'y ont engagé, de peur de laiſſer à quelqu'un le moindre prétexte de me ſoupçonner d'avoir prêté gratuitement mes expreſſions aux erreurs les plus intolerables.

Je ne ſuis pas moins prévenu que tout autre, contre la Doctrine de Spinoſa; & rempli de cette ar-

deur, qui doit animer tout homme capable de connoître & de deffendre la verité, j'avois entrepris, il y a longtemps, la Réfutation du Traité Theologo-Politique de cet Auteur. Ayant même communiqué ce travail à un grand Prélat, il y applaudit de maniere à me faire eſpérer que l'execution du deſſein que j'avois formé pourroit être utile au public. Mais pluſieurs embarras domeſtiques ayant interrompu cet Ouvrage, j'en aurois apparemment perdu l'idée, s'il ne m'étoit tombé, quelque temps après, entre les mains deux Réfutations de la Morale de Spinoſa; l'une compoſée par le Pere Lami Benedictin; & l'autre Manuſcrite par un Hollandois, que j'ai cru Socinien. L'article de Spinoſa dans le Dictionnaire de Baile me fit encore donner une nouvelle attention au Syſtême de ce Juif. Toutefois ce qui acheva de me le faire conſiderer

derer comme un Ouvrage ſerieux & digne d'être mis au net, pour pouvoir être enſuite valablement réfuté, ce fut la publication de la Doctrine des Chinois dans les Ecrits de Mrs. des Miſſions Etrangeres, intereſſez à faire connoitre que les honneurs qu'on rend en Orient à Confucius, ne ſont pas plus légitimes que ceux que l'on rendroit en Europe à Spinoſa, puiſqu'ils ont tous deux ſoutenu les mêmes opinions.

J'avouërai en paſſant, que les Réfutations que j'avois luës précedemment ne m'avoient point ſatisfait, & qu'elles m'avoient au contraire induit à juger, ou que leurs Auteurs n'avoient pas voulu mettre la Doctrine qu'ils combattent dans une évidence ſuffiſante, ou qu'ils l'avoient mal entenduë. Et en particulier je ne doutois pas que Baile n'eût été dans cette derniere diſpoſition; mais il eſt

eſt arrivé par la ſuite que, m'étant rencontré en diverſes Compagnies de gens de ſçavoir & de pieté connuë, j'ai oui ſoutenir aux uns que la Doctrine de Spinoſa étoit capable d'anéantir toute Religion ; & aux autres en plus grand nombre, que la Chrétienté n'avoit rien à craindre de la part d'un Seducteur, puiſqu'il n'avoit rien écrit d'intelligible, ou qui ne méritât un entier mépris.

J'étois fort indifférent ſur ce Problême, & très-content d'ignorer le pour & le contre, lorſque les ouvrages poſthumes de Spinoſa me tomberent entre les mains en 1704. à l'occaſion d'une Grammaire Hébraïque qui s'y trouve, & qui me détermina à acheter le Livre entier, dont elle faiſoit partie, à cauſe qu'elle me parut plus facile & plus ſenſée que celles que j'avois vuës juſques-là. Enfin le grand loiſir & le ſéjour de la Campagne

pagne m'ayant invité à lire tout l'ouvrage, il me parut d'une telle conséquence, que dans l'espoir de combattre moi-même quelque jour le plus dangereux livre qui ait été écrit contre la Religion, ou du moins dans l'esperance d'engager un plus habile Métaphysicien que moi, à le réfuter, j'ai entrepris de le dépouiller de cette Sécheresse Mathématique, qui en rend la lecture impraticable, même à la moitié des Scavans; afin que le Systême rendu dans une langue commune, & reduit à des expressions ordinaires, pût être en état d'exciter une indignation pareille à la mienne, & procurer, par ce moyen, de veritables ennemis à de si pernicieux principes.

J'ai suivi, à l'égard des œuvres posthumes, la même conduite que j'avois tenuë sur le Traité Theologo-Politique, à l'exception de la Réfutation; c'est-à-dire, que j'ai fidele-

fidelement expliqué la Doctrine qui doit faire le sujet de cette même Réfutation. Et en effet, que serviroit-il de diminuer la force des raisons que l'on nous oppose ? Ne travaillons-nous pas pour la Verité? Et peut-elle manquer d'évidence, de quelques couleurs que son contraire puisse être embelli ? J'ai donc poussé le raisonnement de Spinosa aussi loin que j'ai pu le porter. Je n'ai point négligé d'orner ses pensées au-delà de ce qu'il a fait lui-même ; & en géneral je n'ai rien apprehendé d'avantage que d'affoiblir ses démonstrations. J'ai même poussé la sincerité jusqu'à soutenir les Sophismes évidens, dont son Livre contient un grand nombre, par les moyens les plus plausibles, que j'ai pu découvrir dans la Logique naturelle où je suis instruit. Toujours persuadé que rien ne peut nuire à la verité, & que pour la faire briller

dans

dans tout l'éclat qui lui appartient, il eſt bon qu'on lui oppoſe quelquefois, ſinon d'épaiſſes ténebres (car le contraſte ſeroit trop fort) du moins les fauſſes lumieres d'un orage impetueux, qui pour quelques momens ſemble devoir éblouir la raiſon & la nature. J'ai d'ailleurs cette confiance intime, qu'il eſt impoſſible que la bonne cauſe ſoit abandonnée, & que la Providence puiſſe manquer de ſe ſuſciter, dans la multitude de ſes vrais adorateurs, quelque deffenſeur auſſi judicieux que zelé, qui mettra ce faux Syſtême en pouſſiere, & fera triompher auſſi réellement la vérité, qu'elle ſe trouve ici artificieuſement attaquée.

J'ai longtemps déſiré d'avoir quelque part à cette gloire; mais comme les années commencent à diminuer ma vivacité, & que d'autres occupations plus convenables à la portée de mon génie, ſemblent

devoir

devoir m'attacher pour le reſte de ma vie; c'eſt ſans jalouſie que je cede à un plus docte, & à un plus éloquent écrivain, l'honneur de procurer à la Religion une Victoire moins équivoque, que celles que la violence de l'Inquiſition lui fait remporter, par la ſuppreſſion des Livres, ou les ſupplices de ceux qui les ont compoſez.

Je ne puis même me départir encore abſolument de l'eſpoir d'y contribuer au moins d'une maniere indirecte, ſoit par mes ſollicitations auprès des perſonnes que j'eſtime capables de réuſſir à un tel ouvrage, ſoit par la communication de ce que j'ai ébauché contre l'impieté de Spinoſa.

REFUTATION DE SPINOZA.

PREMIERE PARTIE.

DE L'ETRE EN GENERAL ET EN PARTICULIER.



JE ne ſçai quel ſera le fruit de mon idée ; mais il m'a pris envie de ramaſſer dans cet Ecrit, le détail des choſes que je crois connoître, & de celles que j'ignore, ou dont je doute. Il me ſemble que j'apprendrai, par ce moyen, plus parfaitement ce que je ſçai déja, ou que je m'inſtruirai mieux de mon ignorance ; ce qui peut ſervir à deux fins : à éloigner la préſomption par la connoiſſance préciſe de ma foibleſſe : ou à ſoulager le chagrin de l'incertitude, par l'évidence des raiſons qui rendent l'ignorance & le doute invincibles.

Il est en usage de tenir compte de ses revenus & de sa dépense: par ce moyen, on arrange ses affaires, on évite les surprises, on s'assure contre les inclinations & les penchans les plus naturels, qui porteroient au desordre & à l'oubli de ses forces. Mais je croi cette espéce de compte beaucoup plus nécessaire par rapport aux connoissances de l'Esprit, qui en sont le bien & la possession; par raport aux conséquences que l'on en tire, qui sont le revenu de ce fond; & par raport à l'usage que l'on en fait dans les applications particuliéres, qui sont proprement la dépense. C'est en cela que je me trompe trop ordinairement, croyant sçavoir ce que je ne sçai pas, tirant des conclusions sans principes, & bâtissant souvent des sistêmes chimériques, dont je ne reconnois la vanité, qu'après avoir essuyé tout le travail de leur construction.

Voilà pourquoi j'ai pris le dessein de me rendre compte à moi-même de mes véritables connoissances: non de celles qui m'ont instruit des événemens passez par la lecture de l'histoire, ou de celles qui sont le fruit

de l'expérience que l'on acquiert pendant le cours ordinaire de la vie ; ni enfin de tous les sujets particuliers qui tombent sous les sens ; mais des connoissances prémiéres & générales, qui doivent servir de fondement à toutes les autres, & même de régle à la conduite.

Telle est la prémiére de nos connoissances, qui consiste dans la conviction que nous avons de notre éxistence. Connoissance accompagnée de sentiment, renduë certaine par l'axiome commun, *Je pense, Donc je suis* ; ou, *je suis pensant*, contre lequel je ne crois pas qu'on puisse raisonnablement former d'incident, sous le prétexte de la forme de l'argumentation qui y est contenuë, parce que son sujet est une notion indubitable.

Or mon sentiment qui me prouve ma propre éxistence, me fait connoître, avec la même certitude, celle de plusieurs autres choses. Je ne suis pas le seul homme qui pense : j'en vois plusieurs autres qui pensent aussi, & qui me font connoître leurs pensées par leurs expressions ; comme réciproquement je leur commu-

nique les miennes. Je ne suis pas non plus le seul qui ait du sentiment. Je trouve la même propriété en plusieurs sujets, outre les hommes. Peut-être même que leur sentiment est accompagné de pensée : du moins paroît-il qu'ils ont une voix pour l'exprimer; mais leur expression ne m'est pas entiérement intelligible. Ainsi j'ignore le détail de leurs pensées. Enfin, je ne suis pas le seul être, qui ait de l'extension. Je vois des corps étendus, comme je le suis moi-même: mais ces corps ne paroissent avoir aucun sentiment ; ce qui me fait conclure, qu'ils n'ont point aussi de pensée.

De ces trois observations, dont je suis aussi certain, que je le suis de ma propre éxistence (car elles sont fondées sur le même sentiment qui me fait connoître que je suis) je concluds qu'il y a des êtres, dont la prémiere propriété me paroît être l'étendüe solide ; qui m'est commune avec eux, & que l'on peut diviser ces êtres en trois classes. Ceux qui pensent évidemment, comme je pense moi-même. Ceux qui sentent de telle façon, que l'on pourroit conjecturer

qu'ils penſent auſſi, ſans que l'on puiſſe toutefois s'en aſſurer parfaitement. Et ceux qui ne penſent point du tout.

L'expérience qui naît des diverſes ſortes de ſenſations, dont la mémoire ſe conſerve intérieurement chez moi, m'apprend que la troiſiême eſpéce eſt plus générale que les autres, non ſeulement parce que tous les corps ſont étendus, mais parce que ceux dont la diſtinction ſe prend du ſentiment & de la penſée, perdent l'un & l'autre, après certaine durée, & tombent dans l'eſpéce de la ſimple étenduë ſolide.

Je conçois donc avec certitude, qu'il y a quelque choſe dans moi & dans tous les êtres de la prémiere & ſeconde eſpéce, diſtingué de la ſimple étenduë, & que c'eſt le principe du ſentiment & de la penſée. Je ſçai de plus, que ce principe de diſtinction eſt nommé la vie, & que c'eſt le fondement d'une ſeconde diviſion de tous les êtres en vivans & non-vivans.

Mais ſi je veux rechercher ce que c'eſt que la vie; en quoi elle conſiſte; ce qui la produit en moi; ce

qui fait qu'une herbe, un grain, un fruit &c. ne la possédant pas eux-mêmes, l'entretiennent toutefois chez moi, en me servant de nouriture, je me trouve frappé de tant de difficultez, & mes idées deviennent si confuses, que je m'apperçois que cette recherche est un abîme, dont il est impossible de me dégager, qu'en donnant à mes pensées une précision qu'elles n'ont pas; mais que je me flatte de pouvoir acquerir, par une éxacte distinction des sujets que je dois considérer, les arrangeant suivant leurs diverses propriétez, & établissant nettement leurs convenances & disconvenances.

Je reconnois bientôt, en suivant cette route, que tous les êtres ont des propriétez communes, & qu'ils en ont de singuliéres. Et les prémieres, comme plus générales, me paroissent éxiger ma prémiere attention; parce que je conçois fort bien, qu'on ne sçauroit rien conclure du particulier au général, pour faire un raisonnement solide; mais qu'au contraire, les propositions générales s'appliquent à tous les sujets particuliers.

Or de toutes les propriétez des

êtres dont j'ai connoissance, la plus simple & la plus générale me paroît être celle de l'éxistence. Mais comme je ne pourrois pas raisonner sur cette propriété, la concevant attachée à certains sujets & dépendante d'eux, sans les connoître eux-mêmes auparavant (ce qui ne se peut, à moins de me réduire aux considérations particuliéres, que j'évite pour la raison précédente) je change la forme de mon idée, & au lieu de m'arrêter à l'éxistence, comme simple propriété, je fais effort pour concevoir une idée universelle, qui embrasse tout ce qui éxiste, & je forme ainsi celle de l'être, pris abstraitement, sans attention à aucune chose particuliére, non pas même à ma propre éxistence, qui viendra dans son rang avec celle des autres. Il me suffit, dans la vuë que je me propose, d'avoir l'idée générale, qu'il y a quelque chose d'éxistant; & c'est ce que j'appelle l'être abstrait & général, dont je dois éxaminer les proprietez, avant celles de toute autre chose.

La prémiere que j'y découvre, est la néceßité de son éxistence; car l'être ne seroit point l'être, s'il n'éxi-

ſtoit pas. Cependant j'obſerve d'abord, que tout ce qui tombe ſous mes ſens périt, du moins quant à la forme, après une courte durée. Or puisqu'il ceſſe d'éxiſter; puisque j'ai moi-même le ſentiment d'avoir commencé depuis peu, je concluds raiſonnablement que tous les êtres particuliers n'ont point cette éxiſtence néceſſaire, qui fait la proprieté eſſentielle de l'être abſolu. Je conçois donc parfaitement qu'il y a autre choſe que ce qui tombe ſous mes ſens, & je le conçois d'autant mieux, que je ne le ſçaurois concevoir que comme éxiſtant, quoiqu'en effet je ne le voye pas. Je ſuis donc convaincu par raiſon, qu'il y a un être abſolu & néceſſaire; & par ſentiment, qu'il y en a pluſieurs particuliers, qui ne ſont ni abſolus, ni néceſſaires, & qui toutefois éxiſtent les uns après les autres dans un certain ordre, dont la diſpoſition ne m'eſt pas connuë; mais où j'obſerve ſenſiblement que la matiére de l'un devient ordinairement la matiére de l'autre, au moyen d'un changement très-médiocre qui ſe fait dans la forme de ſes parties.

Cette réfléxion me porteroit aiſément

ment à douter que les êtres particuliers fussent de véritables êtres, si je ne concevois distinctement que ce nom leur appartient, tant qu'ils éxistent, & qu'ils ne le perdent que quand ils cessent d'éxister. Mais d'autre part, puisque c'est la différente disposition de la matiére qui leur donne l'éxistence, ne puis-je pas juger que l'être appartient réellement à cette matiére? Toutefois je reconnois d'abord mon erreur; car outre qu'en attachant l'être à la matiére, j'exclurrois la pensée & l'étenduë non solide, ce qui seroit absurde, je vois bien que je ne sçaurois séparer cette matiére, des êtres dans lesquels elle éxiste, ni la concevoir, sans la dépoüiller de son universalité, en la déterminant à quelque éxistence particuliére.

Cependant je tire du raisonnement précédent, deux conclusions, que ma seule expérience me rendroit certaines, si la démonstration n'en étoit sensible par elle-même. La prémiere, que tout ce qui est conceu comme nécessairement éxistant, doit être en soi & par soi. Et la seconde, que ce qui n'éxiste point nécessairement,

éxiſte en autrui & par autrui, & ne peut être conceu que par autrui. En quoi il faut bien diſtinguer l'idée raiſonnée d'une chofe, du ſentiment que l'on en a : car je ſens bien, par exemple, que j'éxiſte ; mais je ne conçois point que je puiſſe éxiſter par moi-même. Je ſens bien mon éxiſtence; mais je ne la ſçaurois ſéparer de ſes cauſes, ſoit de celles par qui elle a commencé d'être, ſoit de celles qui l'entretiennent & la continuënt.

Or entre les êtres qui n'ont pas d'éxiſtence propre, j'en vois de deux eſpéces. Les uns imitent la nature de l'être abſolu, en ce qu'ils paroiſſent être par eux-mêmes; il n'y a que la raiſon qui découvre le contraire. Les autres ſont manifeſtement en autrui, & ne peuvent être ſéparez de leur ſujet. Un homme, un Arbre, ou autre choſe ſont de la prémiére eſpéce. La figure, la couleur &c. ſont de la ſeconde; & cela m'eſt ſi évident, qu'il ne reſte à cet égard, qu'à leur impoſer des noms définis, qui dans les occaſions en puiſſent rappeler les idées préciſes à ma mémoire.

L'être eſt donc un nom général, ſous lequel je comprens tout ce qui eſt,

est, & tout ce qui peut être; mais connoissant distinctement que tous les êtres n'éxistent pas de la même maniére, y en ayant un nécessaire, & plusieurs non-nécessaires; & qu'entre ceux-ci, les uns ont une éxistence distincte, qu'on peut nommer subjective, parce qu'elle sert de sujet à d'autres êtres, qui n'ont jamais d'éxistence séparée, je concluds, en divisant la nature de l'être.

Que tout ce qui est, est en soi & par soi, auquel cas je l'appelle substance:

Ou qu'il est distinctivement en autrui, & par autrui; & pour lors je l'appelle mode de substance.

Ou enfin qu'il est en autrui, & par autrui, sans distinction; & dans ce cas il est accident. Il me semble que cette division est parfaite, parce qu'il ne reste rien au de-là.

J'ai une idée fort distincte des deux derniéres espéces d'être, parce que j'en puis choisir des éxemples à discrétion. Je suis moi-même un être éxistant, quoique non-nécessaire; car je sens bien que j'ai commencé, & que je dois finir. Je juge donc que j'ai une éxistence empruntée,

puisque je ne la tiens pas de moi-même; & de-là je concluds, que je suis un être modifié, ou une modification de l'être, déterminée à certaine forme, à certaine durée. J'ai l'éxistence commune avec l'être absolu: par conséquent je la tiens de lui, n'ayant pû la recevoir réellement d'autres hommes semblables à moi, qui n'avoient d'autre puissance, que celle dont je jouis à mon tour, aussi aveuglément qu'ils ont fait. J'ai de plus les mêmes propriétez, que je reconnois dans les autres hommes, l'extension, la figure, la pensée, le sentiment. Je sens mon éxistence effective & séparée de tout autre. Je suis donc plus que ce que j'entens par le nom d'accident.

A l'égard de ma figure, de ma couleur &c. je vois bien qu'ils ne me sont point essentiels, puisqu'ils changent. Cependant ils subsistent avec moi réellement, mais toujours indistinctement, parce qu'ils ne peuvent être séparez de moi, ni de tout autre sujet dans lequel je les vois éxister. Je ne conçois point la rondeur séparée d'un corps rond: partant c'est avec raison que j'ai distingué

l'espéce des accidens, des deux autres.

Mais quant à l'être absolu, que j'appelle substance; quoique je conçoive évidemment qu'il éxiste, je n'en ai aucun sentiment positif, ni perception sensible, que dans la rélation que tous les autres êtres ont avec lui, pour participer à sa propriété d'éxister.

Si je veux le connoître, sans me contenter de simples négations, je me jette dans un embaras & une confusion d'idées qui me paroît insuportable. Car si je prens l'étenduë pour la substance, parce qu'en effet tout ce que je vois participe à l'étenduë, je m'apperçois aussitôt que j'exclus la pensée qui n'a rien de commun avec elle. Et si à son tour, je disois que l'être pensant est la substance, j'exclurrois l'étenduë. Il faut donc que je concluë que l'être absolu n'est ni pensée, ni étenduë exclusivement l'un de l'autre; mais que l'étenduë & la pensée sont des attributs, ou des propriétez de l'être absolu.

Je commence ainsi à reconnoître que la difficulté de former une idée juste de cet être, ne vient pas de quel-

quelque inévidence, mais de la disproportion de sa nature & de la mienne. Je ne le sçaurois prendre que par parties; & toutefois je conçois parfaitement qu'il n'en a pas. Il faut donc que j'évite, en le considérant, tout ce qui peut avoir rapport à une idée particuliére, & que je m'attache simplement aux propriétez générales, par lesquelles il m'est connu; lesquelles, pour éviter l'équivoque, je nommerai attributs; par où j'entens ce que l'Esprit connoît de la substance, ou ce sans quoi il n'en auroit pas l'idée.

Le prémier de ces attributs est l'éxistence néceſſaire: Car 1o. si je pouvois concevoir l'être universel ou absolu, comme n'éxistant pas, je ne pourrois concevoir qu'il y eût au monde quelque éxistence. Par conséquent les Axiomes, *Je pense, j'ai du sentiment, Donc je suis*, seroient faux; ce qui ne se peut. 2o. Il est tellement propre à l'être d'éxister, que s'il n'éxistoit point, il ne seroit pas. Je ne sçaurois donc concevoir son éxistence que comme néceſſaire.

Le second de ces attributs est l'unité; car outre que l'idée de l'être est uni-

unique, il ne peut y avoir plusieurs substances de même, ou différent attribut. Non le premier; parce que si elles sont les mêmes, elles sont une: Non le second; parce que l'attribut est ce que l'esprit conçoit de la substance comme lui étant propre; mais il est propre à la substance d'éxister nécessairement & par soi-même, suivant sa définition; puisque c'est l'attribut, sans lequel je n'en aurois aucune idée. Je concluds donc qu'il n'y a, ni peut avoir de substances de différent attribut.

De plus, s'il y avoit diverses substances, elles seroient différentes par leur être, leurs attributs, ou leurs modes. Ce ne peut être par le premier, qui est supposé & reconnu commun; ni par les deux autres qui sont accidentels à la substance: car elle subsiste par soi, c'est-à-dire, indépendemment de toutes modifications, qu'elle précéde par nature; puisqu'elles n'éxistent qu'en elle, & encòre plus indépendemment de nos connoissances, ou jugemens. La substance est donc une.

Si l'on objecte qu'il y en a plusieurs, & qu'elles différent entr'elles

par

par leur essence, je reconnois aussitôt que cela ne se peut ; puisque l'éxistence est l'essence de l'être absolu, ou de la substance, suivant sa définition. Je ne m'amuse point à prouver que ces termes sont équivalents: car la même définition en fait foi. Ainsi je concluds que, supposant plusieurs substances, elles ne pourroient différer entr'elles par leur essence; ou bien qu'elles ne seroient pas des substances.

J'ajoûte encore que la définition de la substance donne une idée si précise de ce qu'elle est, que, comme elle subsiste en soi & par soi, aussi est-elle conceuë par elle-même, sans idée d'aucune autre chose. Puis donc qu'elle n'a rien de commun avec autre chose, il faut conclure qu'elle est une. Cette preuve pourroit s'étendre davantage; mais je demeure assez convaincu de l'unité de l'être par cela seul. Ainsi je passe aux autres attributs.

La substance étant une & nécessaire, je concluds qu'elle est infinie; par où j'entens ce à quoi on ne peut rien ajoûter: car d'une part, toutes modifications étant accidentelles à la substan-

ſubſtance, elles n'ont point de proportion avec elle, & partant ne la peuvent ni borner, ni augmenter. Et d'autre part, ſon eſſence étant néceſſaire, il s'enſuit que tout ce qui eſt néceſſaire lui appartient, & par conſéquent qu'elle eſt infinie, puis qu'on ne peut y rien ajoûter de même nature. Je dis encore qu'étant une, il s'enſuit qu'elle ne peut être bornée, & partant qu'elle eſt infinie, ſuivant une autre définition.

De plus, par le mot de *fin*, ou de *terme*, j'entens une négation d'éxiſtence au de-là; mais au contraire, la ſubſtance affirme & contient l'éxiſtence par ſa définition. Or la même proprieté ne peut être affirmée & niée d'un ſeul ſujet. La ſubſtance n'eſt donc point finie. Donc elle eſt infinie.

Le même principe m'engage encore à reconnoître que la ſubſtance eſt indépendante. 1o. Parcequ'elle eſt une. 2o. Parcequ'étant néceſſaire, elle eſt ſa propre cauſe d'éxiſter & d'agir. 3o. Parcequ'elle eſt infinie.

Je juge encore qu'elle eſt ſimple & indiviſible; parceque, ſi elle avoit

des parties, elles seroient de même, ou différente nature qu'elle. Si le prémier, il y auroit plusieurs substances; ce qui ne se peut. Si le second, le tout ne pourroit être identifié avec ses parties, contre la notion du tout.

Je concluds aussi qu'elle est éternelle; parcequ'étant néceſſaire, je ne conçois aucun tems, où elle ait pû ne pas éxister. Il en est de même de son immutabilité; d'autant que, si elle pouvoit changer, ce seroit à l'égard de son essence ou de ses propriétez; mais son essence est nécessaire, & ses propriétez sont des conséquences de son essence. Partant si celles-ci pouvoient changer, il faudroit que cette essence changeât, ce qui est contradictoire.

Je juge encore que, puisque l'être absolu doit contenir toute proprieté de l'être, il s'ensuit que la substance est non-seulement étenduë, mais qu'elle pense néceſſairement & infiniment. En effet, je n'ai idée de l'être que par l'étenduë & la pensée. Ce sont par conséquent les seuls attributs sensibles, par lesquels il m'est connu. Il est donc pensant & étendu; & telle est par conséquent la substance.

Ce n'eſt pas toutefois ſans quelque répugnance que j'accorde tant de prérogatives à l'être que je nomme ſubſtance; mais ſon unité, qui eſt en quelque ſorte le fondement de toutes les autres, eſt auſſi celle qui fait le plus de peine à mon imagination: car ſi je conçois bien qu'il eſt de l'eſſence du mode de ne pouvoir exiſter ſans la ſubſtance, comme il eſt évident qu'il y a des modes incompatibles, il ne ſemble pas que l'on puiſſe éviter de reconnoître que diverſes ſubſtances leur doivent ſervir de ſujet; puiſque, ſelon la notion la plus commune, un même être ne peut enſemble ſe trouver mort & vivant, rond & quarré: cela eſt inconteſtable.

Mais on répond que, comme les figures ronde & quarrée ſont des modalitez de l'étenduë, de même l'étenduë & la penſée ſont des attributs de la ſubſtance. Or, comme il ſeroit abſurde de dire que l'étenduë, ou la penſée ne peuvent être modifiées que d'une façon, à cauſe qu'elles ne ſçauroient admettre à la fois des figures, ou des ſenſations incompatibles, il paroît auſſi que, ſous ce

même prétexte, je ne dois pas conclure qu'une même ſubſtance ne puiſſe être le ſujet de différentes modifications.

Comme il n'eſt pas beſoin d'imaginer un ſujet de l'étenduë & de la penſée différent de l'être penſant & étendu, il n'eſt pas non plus néceſſaire d'attribuer à telle ou telle figure un ſujet différent de l'étenduë, non plus qu'à telle ou telle idée, ou ſenſation, un ſujet différent de la penſée. Que l'étenduë ſoit un attribut de l'être, & la figure une modalité de cet attribut; il m'eſt aiſé de comprendre qu'une telle modalité ne peut être ronde & quarrée en même temps; non qu'il faille différens attributs, ou différentes ſubſtances pour établir ces figures; mais parceque, ſelon la notion la plus commune, nulle choſe de quelque eſpéce que ce ſoit, ne ſçauroit enſemble être, & n'être pas.

On pouſſe néanmoins l'objection encore plus loin. L'étenduë, dit-on, n'eſt point concevable ſans parties; & par conſéquent il faut dire, ou que chacune de ſes parties eſt une ſubſtance, ou que l'étenduë en général n'eſt

n'eſt pas une ſubſtance. Mais ſi l'on s'en tient à ce dernier membre de l'argument, on peut prouver le contraire en pluſieurs maniéres.

1°. L'étenduë ne ſçauroit être conçuë comme une modalité de la ſubſtance; parceque, ſi l'on ôte l'étenduë, on ne ſçauroit concevoir de ſubſtance.

2°. L'étenduë ne peut être un attribut de la ſubſtance, qu'elle ne ſoit elle-même ſubſtance; parceque l'attribut n'en eſt point diſtinct ou ſéparé; puiſque, par la définition, c'eſt ce que l'eſprit connoît de la ſubſtance.

3°. Si l'étenduë n'étoit pas ſubſtance, elle ſeroit diſtincte de la ſubſtance, auquel cas elle n'auroit pu acquerir ſes dimenſions (car le non-être ne ſçauroit produire l'être, le non-étendu devenir le ſujet de l'étenduë.) Si non diſtincte de la ſubſtance, tout ce qui eſt étendu eſt ſubſtance.

Cette objection paroît avoir quelque force. Cependant il n'eſt beſoin, pour la reſoudre, que de la vraie intelligence des termes. Et 1°. l'étenduë ſubſtancielle ne peut être conceuë par parties, autrement elle ne ſeroit

feroit plus ce qu'elle eſt, puiſqu'elle ſeroit modifiée dans ſes parties. 2°. L'attribut n'eſt pas la ſubſtance: mais, comme l'on en convient, c'eſt ce par quoi l'eſprit en a notion. Or ſi je juge qu'il eſt propre à la ſubſtance d'être étenduë indéfiniment, je juge auſſi que toute étenduë déterminée par ſes dimenſions, ou par une figure, n'eſt qu'une étenduë modifiée, & non l'étenduë ſubſtancielle, dont il eſt queſtion.

Je conçois le même de la penſée. Penſer en général, eſt un attribut de l'être; car je connois l'éxiſtence par la penſée, comme par l'étenduë; mais telle, ou telle penſée déterminée dans un être particulier, eſt une modification de cet attribut. Cet être (ni tout autre) n'eſt ſubſtance, ni parcequ'il eſt étendu, ni parcequ'il penſe, ou qu'il ſent; car cela n'entre point dans la définition de la ſubſtance: mais il eſt penſant, ou étendu, ou les deux enſemble, parcequ'il eſt un mode de la ſubſtance, à laquelle ces deux attributs appartiennent, avec une infinité d'autres, dont je n'ai aucune notion, & qui n'entrent point

dans

dans la compofition de ce mode déterminé à certaine éxiftence.

Ce qui trompe en cela, c'eft que l'on fait mal-à-propos diftinction entre la penfée & l'être penfant ; entre l'étenduë & l'être étendu. Comme fi moi & ma penfée, ou mon étenduë étions deux chofes différentes; mais cette erreur eft facile à détruire; car fi le fujet de l'étenduë étoit différent d'elle-même ; on le pourroit concevoir fans étenduë, ce qui ne fe peut.

Quand je roule un morceau de cire entre mes doigts, elle eft, à la vérité, le fujet des figures que je lui donne; mais ce n'eft pas en tant que fubftance: car je ne conçois pas la fubftance par des figures. C'eft donc parceque cette cire eft une étenduë déterminée, qui ne peut être fans bornes, & par conféquent fans figures; indifférente à toutes, & néceffairement fous quelqu'une. Elle n'eft point quarrée, quand elle eft ronde; mais elle n'eft pas moins étenduë fous une forme que fous une autre, parceque telle figure que ce foit eft un mode de l'étenduë. La cire n'eft point non plus le fujet de l'étenduë,

car

car non-ſeulement je ne la ſçaurois concevoir ſans étenduë, mais même ſans figures, qui ſont modes de l'étenduë. Si d'ailleurs je poſe qu'elle eſt cire, elle eſt, par cela même, un mode de l'être, indépendemment de l'étenduë : il faudroit qu'il n'y eût au monde que de la cire, ſi on pouvoit la prendre pour l'être ſubſtantiel & abſolu. Il reſte donc à conclure qu'elle eſt un mode ; & ſi elle eſt mode, elle n'eſt point la ſubſtance. Donc ni ſon étenduë, ni ſes différentes figures ne me la feront point concevoir comme un ſujet ſubſtanciel. Je raporterai toujours les figures à l'étenduë, dont elles ſont des modes, & l'étenduë à l'être, dont elle eſt auſſi mode, quand elle eſt déterminée ; & attribut, quand elle eſt conceuë ſubſtanciellement, ſans parties & ſans raport à quelque particularité que ce ſoit. Il en eſt de même de la penſée priſe ſingulièrement, & de toute autre choſe que l'on puiſſe propoſer.

Le reſte de l'objection eſt ſuffiſamment détruit parce que je viens de dire, qui me fait concevoir en quel ſens l'étenduë eſt diſtincte de la

ſubs-

ſubſtance, & en quel ſens elle ne l'eſt pas, ſuivant les propriétez du mode ou de l'attribut, par leſquelles le prémier, en tant que borné, eſt conceu avoir des parties, & le ſecond en tant qu'infini, n'en a, ni peut avoir.

Ces différentes réfléxions portent un jour nouveau ſur mes idées. Cependant je ſuis obligé d'avouer que je ne me trouve point encore en état d'imaginer clairement, ce que c'eſt que la ſubſtance; & je ſoupçonne que c'eſt parce que je n'ai point encore éxaminé quelles ſont les rélations que les autres êtres ont avec elle, & ſpécialement les miennes particulieres. Dans cette penſée, j'entreprens d'aprofondir les rélations de cette ſubſtance; que je conçois déja néceſſairement éxiſtante, une, infinie, indépendante, ſimple, immuable, éternelle, étenduë & penſante.

Par rélations, ou déterminations externes, j'entens ce qui eſt conceu dans un ſujet, ſans y être réellement; comme le nom de partie, qui n'ajoûte, ni ne diminuë rien à l'eſſence de ce qui eſt ainſi nommé, & qui néanmoins eſt conceu ſi néceſſairement

par rapport au tout, que ſans la partie, le tout ne ſeroit pas ce qu'il eſt.

Il y a des notions communes au ſujet des rélations, qui doivent ſervir de régle à ce que nous en allons dire. La prémiere eſt, que tout ce qui eſt concevable doit être conceu par ſoy & par autrui. La ſeconde, que les choſes qui ſont conçuës ſans rélation, n'ont rien de commun; & réciproquement que les choſes qui n'ont rien de commun ſont conceuës ſans rélation, c'eſt-à-dire, que l'idée des unes eſt totalement indépendante de l'idée des autres, ni ne s'y rapporte en aucune façon.

Suivant ces régles, je ſuis aſſuré, 1o. que rien de ce qui eſt, ne peut être conceu ſans rélation à la ſubſtance, c'eſt-à-dire, à l'être éxiſtant; autrement il ne pourroit être conceu.

2o. Que tout ce qui eſt conceu comme éxiſtant a l'éxiſtence commune, & partant ne peut eſtre conceu ſans rélation.

3o. Que la ſubſtance qui éxiſte eſt une, puiſque toute autre qui pourroit être conçuë, n'éxiſteroit pas.

Les rélations que nous avons à con-

considérer, s'expriment généralement par les noms de cause & d'effet; de sujet & d'adjoint; de tout & de partie; & de personalité. Choses que l'on entend assez par l'énonciation. C'est pourquoi passant d'abord à l'application, je recherche si la dénomination ordinaire de tout, convient à la substance; & je conçois d'abord que non; parceque, suivant sa définition, elle est indivisible, n'ayant, ni ne pouvant avoir de parties, sans quoi néanmoins il est impossible qu'il y ait de tout. Je conçois au contraire, que les modes qui sont bornez ont nécessairement des parties. Ainsi je détermine sans peine, que, si la substance avoit des parties, elle ne seroit plus infinie; parceque la derniere seroit le tout; & par conséquent la borne qu'elle ne sçauroit avoir.

Je recherche de même, si le nom de personne, ou l'être individuel convient à la substance; & je ne puis éviter de conclure que non; d'autant que qui dit une personne, dit un être distinct, duquel on peut nier qu'il soit un autre. Mais de l'être éxistant & infini, on ne peut rien nier d'éxi-

ſtant. Partant la ſubſtance ne ſçauroit être conçeuë ſous l'idée d'un être individuel; & ce ne peut être que très-improprement qu'on la dit unique; puisque l'unité ne devient nombre, que quand on peut dire, deux.

Pour la rélation de ſujet & d'adjoint, je vois d'abord que l'application ne s'en peut faire que très-improprement à la ſubſtance & aux êtres particuliers: car outre que l'on ne peut jamais propoſer que le fini ſoit adjoint à l'infini; parceque leur nature eſt abſolument différente, ſi l'on prenoit l'éxiſtence abſtraite pour le ſujet de l'étenduë, ou de la penſée, il faudroit diſtinguer leur être, ce qui ne ſe peut, l'éxiſtence ne ſubſiſtant que dans ſes propriétez, comme les propriétez dans l'éxiſtence; c'eſt-à-dire, que ce qui éxiſte eſt néceſſairement étendu ou penſant, ou tous les deux enſemble; & que, ſi ce qui éxiſte n'étoit ni étendu, ni penſant, nous n'en aurions aucune idée, puisque nous ne connoiſſons l'être, que par ſes attributs.

Je regarde telle ou telle figure dans un morçeau de cire, comme un adjoint,

joint, parcequ'elle peut être indifféremment ronde & quarrée; mais je ne sçaurois envisager de même son étenduë; parce que si elle n'étoit étenduë, elle n'éxisteroit pas: c'est pourquoi j'ai conclu cy dessus, qu'elle n'est ronde ou quarrée, que par une maniére d'être de l'étenduë, comme elle n'est étenduë, que par une maniére particuliere d'éxister en général.

Je ne sçaurois non plus raisonner autrement à l'égard de la pensée. La proprieté de former des idées & d'avoir des perceptions, que je sens en moi-même, n'est pas différente de moi, non plus que mon étenduë & ma figure. Celles-ci ont changé, lorsque de petit, je suis devenu grand, & vieil de jeune que j'étois: cependant mon individualité n'a point changé. Ainsi le changement des idées, qui sont la forme de ma pensée, ne me doit point faire juger, que moi, sujet de ces idées, sois différent des idées mêmes. Chaque idée occupe tout le fond du sujet pensant; & je puis m'assurer, que ce qui pense en moi, au moment que j'écris ceci, n'est point différent de mon

idée préſente, & que c'eſt ſa forme actuelle, comme telle figure l'eſt de la cire que je manie; quoique cette figure & cette idée ſoient également muables & ſucceſſives.

Je comprens aſſez que, ſi cette cire avoit perception d'elle-même, elle ſe croiroit intérieurement le ſujet de ces figures ſucceſſives; ou bien qu'elle penſeroit que celle, ſous laquelle elle ſe pourroit conſidérer, lui ſeroit eſſentielle; mais ces jugemens ſeroient faux tous les deux. Le prémier, parceque l'on conçoit bien que la cire n'a point d'éxiſtence diſtincte de ſon étenduë. Le ſecond, parceque ſa figure eſt muable par ſa nature.

Mais ne dois-je pas raiſonner de même ſur ma propre éxiſtence? Mes idées ſont ſucceſſives, & les différentes formes de mon corps le ſont auſſi. Les prémieres roulent continuellement, parce qu'elles repréſentent ſans ceſſe des objets nouveaux, ou des perceptions différentes. Les ſecondes ont un progrès lent & preſque imperceptible: mais elles opérent toutes deux un changement réel; non de moi comme ſujet; mais de moi comme éxiſtant ſous une forme auſſi
né-

néceſſaire à mon eſprit qu'à mon corps, parceque je ſuis également borné à l'égard de l'une ou de l'autre proprieté.

Je puis donc conclure avec certitude que les êtres particuliers ne ſont point le ſujet de leurs propriétez; mais que leur être & leurs propriétez ſont même choſe, conſiderée à differens égards; & qu'ainſi la rélation qui eſt entre eux, eſt telle que de mode à mode; ou de mode à attribut, ou à ſubſtance; mais non telle que ce que l'on comprend du ſujet & de l'adjoint.

Le corps n'eſt autre choſe qu'une étenduë ſolide & bornée par une figure, qui eſt une maniére d'être de cette étenduë.

L'intelligence n'eſt autre choſe qu'une penſée repréſentative d'objets ou de perceptions, à laquelle les différentes idées ſont le même, que les figures à l'étenduë. Par conſéquent, étenduë modale ſans figure, & penſée ſans détermination d'idée, ou idée ſans images d'objet ou de perception, eſt ce qui ne ſe peut comprendre.

Mais à plus forte raiſon je dois former la même concluſion, par rapport

à la ſubſtance, laquelle étant déjà reconnuë eſſentiellement infinie, unique & néceſſaire, indépendante &c., ne peut jamais être le ſujet de ce qui eſt conceu borné, multiplié, compoſé de parties, aſſujetti à des cauſes externes &c.

Il reſte maintenant à parler de la plus étenduë de toutes les rélations; je veux dire, celle de la cauſe & de l'effet, que je conçois de telle nature, que l'un ne peut éxiſter ſans l'autre. Par le nom de cauſe, j'entens tout ce qui produit un effet; & par le nom d'effet, tout ce qui eſt produit par une cauſe. Mais parceque rien ne peut éxiſter ſans une cauſe, il s'enſuit que tout ce qui éxiſte, a une cauſe en ſoi, ou hors de ſoi.

Ce qui éxiſte par ſoi-même, & n'a beſoin que de ſoi pour éxiſter, eſt certainement ſa propre cauſe. Et tel eſt, par la définition, l'être néceſſaire que j'ai nommé ſubſtance; lequel, dès-là qu'il éxiſte par lui-même, eſt cauſe abſoluë de tout ce qui peut éxiſter; car il eſt de l'eſſence de l'effet d'avoir une cauſe; & par la diviſion complette de l'être, il n'y a que le néceſſaire, & le non-néceſſaire.

Ce-

Celui-cy ne peut donc éxiſter que comme l'effet de celui-là. Partant l'être néceſſaire eſt cauſe abſoluë tant de ſoi-même, que de tout ce qui peut éxiſter.

Cette vérité étant connuë; il faut éxaminer le caractére de l'action de la ſubſtance, pour juger ſi elle eſt déterminée ou contingente, libre ou néceſſaire. Mais avant d'en décider, il faut convenir de la ſignification des termes.

J'appelle détermination, toute action d'une cauſe qui produit un effet; & en ce ſens, je ne puis douter que la ſubſtance ne ſoit déterminée, puiſqu'elle eſt cauſe générale d'elle-même, & de tout ce qui éxiſte.

J'appelle liberté, toute détermination, dont le principe eſt en ſoi-même, dans laquelle acception, il eſt impoſſible que la ſubſtance ne ſoit libre, puiſqu'elle eſt ſa propre cauſe d'éxiſter & d'agir.

J'appelle ſpontanéïté, le ſentiment qui fait vouloir, ou qui fait acquieſcer à une détermination; mais ce terme ne peut pas convenir à la ſubſtance, tant parcequ'il eſt oppoſé

à celui de contrainte, qui ne peut avoir de lieu à son égard, que parce que nous ne sçaurions juger de ses sentimens qui sont infinis: outre que le terme de spontanéïté induit une personalité, qui ne peut s'attribuer à la substance.

J'appelle contingent, ce qui peut être & n'être pas; auquel sens, il est évident que la substance ni ses actions ne le sçauroient être, puisque sa nature & ses conséquences sont également nécessaires & déterminées.

J'appelle nécessaire, tout ce qui est déterminé; & en ce sens, la substance est nécessaire, étant déterminée par elle-même; & les êtres particuliers sont aussi nécessaires, entant que déterminez par leurs causes. Mais il y a une autre sorte de nécessité, qui est celle de nature; & telle est celle de la substance, dont l'éxistence est nécessaire, par sa définition; laquelle par conséquent ne convient point aux êtres particuliers, qui peuvent être conceus comme n'éxistant pas.

Il y a pareillement une autre sorte de détermination, qui consiste

dans les bornes prescrites à l'éxistence des êtres particuliers, soit en étenduë, soit en conformation d'organes, soit en perceptions, & en connoissances; mais cette espéce de détermination bornée est opposée à l'idée générale, & se renferme dans les individus.

Cela posé, je concluds que l'action de la substance est éternelle, libre, infinie & néceſſaire comme sa nature; parcequ'autrement, son action ne dépendroit pas d'elle; elle auroit une autre cause qu'elle-même, contre sa définition, qui me la fait concevoir, comme sa propre cause d'éxister & d'agir.

Et de là même il s'ensuit qu'elle est toute puiſſante, c'est-à-dire, qu'elle peut tout ce qui est poſſible, non pas à des forces bornées, ou à un entendement fini; mais en général tout ce qui peut être conséquent de ses attributs infinis. Or de l'infinité des attributs, suit l'infinité des conséquences. Partant la substance, ou l'être absolu est infini dans son action, & conséquemment tout puiſſant.

A cette énumération des attributs de la substance; mais plus sensible-

ment à celui que je conçois ſous le nom de cauſe abſoluë & de toute-puiſſance, il n'eſt pas difficile de reconnoître l'être ſuprême (c'eſt-à-dire DIEU) que je conçois comme l'être abſolument infini, la ſubſtance douée d'une infinité d'attributs, ou plûtôt connoiſſable par une infinité de propriétez, dont chacune exprime infiniment ſon eſſence éternelle & infinie.

Mais dans ce ſens, je m'apperçois évidemment que je ne puis borner ſon infinité à un genre particulier; parceque véritablement il répugneroit à la nature de l'infini, qu'il fût poſſible d'exprimer quelque réalité, qui ne lui convînt pas, ou qui pût en être niée. En conſéquence de quoi on peut établir pour axiome, que tout ce qui renferme éxiſtence, réalité, ou perfection, ne peut être nié de l'être néceſſairement éxiſtant & infini, ou bien (en tournant la propoſition d'autre maniere) qu'il ſeroit contradictoire de concevoir aucune négation ni défaut dans une éxiſtence réelle, infinie & néceſſaire, tel que l'être Divin.

Toutefois je ne ſuis pas ce raiſonnement

nement bien loin, ſans m'appercevoir que la prémiere difficulté touchant la diviſibilité de l'étenduë, lui forme un terrible obſtacle: car ſi l'infinité de Dieu m'engage d'une part à juger qu'il eſt réellement & infiniment étendu; de l'autre, ſa ſimplicité ne permet pas qu'on lui puiſſe ſuppoſer un attribut, qui le rendroit diviſible, & qui en le compoſant de parties, détruiroit cette même infinité. Cela me paroît ſi clair & ſi déciſif pour le ſiſtême qui poſe Dieu Créateur des corps & de l'étenduë, ſans être lui-même étendu, qu'indépendemment du préjugé de l'éducation & de l'habitude, qui parle intérieurement en ſa faveur, je ſerois porté à conclure qu'il y a contradiction à être étendu & infini.

Mais à conſidérer plus meurement la queſtion, eſt-il bien aiſé de concevoir que l'étenduë ait pû être formée ſans étenduë? C'eſt la même difficulté que l'on trouveroit à établir que le néant ait pû produire l'être. Il ne s'agit pas de décider ſi Dieu a pû faire quelque choſe de rien, mais de montrer, comment il a pû faire quelque choſe, ſans le placer en aucun

lieu; car c'eſt une contradiction, & par conſéquent l'impoſſible. Or en créant l'étenduë, où l'a-t-il placée, s'il n'y avoit point d'étenduë? Si l'on dit que l'infinité de ſa nature comprend tout, c'eſt dire en autres termes, que l'étenduë eſt en effet l'un de ſes attributs.

Ce qui fait illuſion dans cette rencontre, c'eſt qu'étant accoutumez à conſidérer l'étenduë dans ſes parties, & à la comprendre ſous une figure, n'ayant même l'image de l'infini, que par l'addition de pluſieurs quantitez bornées, ſoit nombres, ſoit grandeurs; ce que je prens pour infini, ne l'eſt point, quelque étendu que je le conçoive. Et par conſéquent il ne peut entrer en aucune comparaiſon avec l'infini ſubſtanciel, que je dois concevoir indiviſible; enſorte que l'attribut d'étenduë que j'y découvre, ne ſoit borné ni à une quantité, ni à une meſure imaginable.

Il eſt vrai que, quand je forme l'idée de la quantité par une meſure, je dois conclure qu'elle eſt diviſible; mais l'étenduë abſtraite, telle que je la conçois, en conſéquence de l'infinité de la ſubſtance, n'eſt meſurable,

 ni

ni figurée, que dans ses modes ou manieres d'être. Partant l'étenduë, entant qu'attribut, ne prouve point que la substance soit divisible : & d'autant moins que j'ai conclu cy-devant, par sa définition, qu'elle ne peut avoir de parties.

Mais cette solution est-elle bien sans réplique? Ne peut-on pas me dire que cette étenduë substancielle non divisible, est une chimére de mon esprit, puisqu'on ne connoît rien de tel par expérience, & qu'au contraire l'expérience est contre moi, & tout le raisonnement que l'on peut faire au sujet de l'étenduë connuë?

Pour mieux juger de la verité, il me semble qu'il convient d'abandonner pour quelques momens l'idée de l'étenduë, & d'en choisir une autre, s'il se peut, plus sensible, sur laquelle on puisse former un raisonnement comparatif. Or rien ne l'est davantage que la pensée: mais par où en avons-nous le sentiment, si ce n'est par les idées? Ces idées ne sont-elles pas bornées, figurées, déterminées; sinon absolument, comme l'étenduë, du moins dans leur genre? Mais croirai-je que les idées de Dieu soient bor-

bornées & déterminées comme les nôtres? On dira que la détermination de l'idée ne se prend que de l'objet qu'elle considére, que le sujet pensant peut être infini, en ce qu'il considére une infinité d'idées à la fois, quoique chacune de ces idées soient déterminées dans l'objet particulier qu'elles représentent. De plus, que l'idée de Dieu a un autre objet infini, qui est lui-même, & que les idées particuliéres n'augmentent point sa connoissance.

Mais cela même est une contradiction: car je ne conçois pas mieux une infinité d'idées particuliéres distinctes, qu'une infinité de nombres. Je pourrai toujours ajoûter une nouvelle quantité à l'un & à l'autre. Dire que les idées particuliéres n'augmentent point la connoissance de Dieu cela ne se peut comprendre, puisqu'elles augmentent du moins sa connoissance accidentelle: outre qu'il est impossible de nier qu'en retranchant, par supposition, ces idées particuliéres de la connoissance divine, on ne détruise son infinité. Et l'on ne sçauroit sauver cet inconvénient, qu'en reconnoissant que la connoissance de

Dieu comprend ſubſtanciellement toutes ſortes d'idées poſſibles, ſans nombre, ſans bornes, & ſans meſure, qui eſt le ſens dans lequel on peut juger que Dieu, ou la ſubſtance, eſt auſſi bien étendu qu'il eſt penſant; mais qu'il n'eſt, ni ne peut être diviſible à aucun de ces égards.

Et de-là j'ai lieu de conclure qu'aucun attribut de la ſubſtance ne doit être conceu de ſorte, que l'on en puiſſe inférer, qu'elle ſoit diviſible, puisqu'elle ne ſçauroit avoir de parties, comme il a été prouvé; & de la même maniére je concluds que la pluralité, ou infinité des attributs ne combat point l'unité de la ſubſtance, parcequ'il eſt de ſon eſſence d'être une, & d'avoir infinité d'attributs, ou de propriétez.

Je dois prendre pour régle de cette notion, que la quantité, le nombre, la figure, & tout ce qui conclud à donner des bornes à l'être, ne peut convenir qu'aux modalitez de la ſubſtance, & non à elle-même, en tant que ſubſtance. Par éxemple, je vois qu'un corps, tel que l'eau, eſt diviſible, muable, ſujet à ſe corrompre, à ſe geler, à prendre la forme des

des vases où il est renfermé. Mais je dis que toutes ces propriétez ne lui conviennent que par rapport à sa modification, & non par rapport à son éxistence substancielle.

On me répondra aussi-tôt que, même selon moi, l'éxistence & les propriétez sont inséparables; & cela est vrai, comme il a été prouvé cy-devant, de l'éxistence modale de la cire, ou de la pensée. Mais comme il est d'expérience que tous les êtres particuliers sont muables & changent de modalité, sans perdre l'éxistence substancielle, par laquelle ils sont un avec la substance, je dois conclure que les propriétez modales de l'eau, ou de tout autre sujet particulier ne sont pas des conséquences de l'être substanciel

Autre est l'être, autre la maniere d'être; celle-ci est bornée, limitée, mesurable &c. mais le premier est in fini, immuable, & par conséquent il n'est ni limité, ni mesurable. Que si l'on revient à dire, que l'être est donc le sujet du mode, & que le mode est son adjoint, ou que le mode est à l'être ce que la couleur est à du marbre, desorte qu'il sera réduit

à la

à la nature du simple accident; il est aisé de repliquer, comme cy-devant, que l'être & le mode sont confondus dans la substance, & que celle-ci éxiste dans les modes, comme les modes éxistent en elle.

Je m'arrête ici pour réfléchir à ce que j'ai compris jusques à présent, & l'éxaminant, juger si mes idées sont claires; si les conclusions ont quelque solidité, & enfin où elles me ménent. Mais plus j'avance, plus je m'étonne: car dans cet ordre de raisonnemens, je ne puis éviter de conclure que Dieu & l'universalité des choses sont le même. Il s'ensuit donc que tout ce que j'ai pensé de l'être souverain, de l'être parfait, d'un Dieu, à qui je me suis cru devoir obéïssance, amour, culte, religion, d'un Dieu Créateur, juge de mes actions, tout cela s'évanoüit. Mais je vais peut être trop vîte: Et en effet.

Si je m'imaginois Dieu souverain de la nature, à la maniére que les Rois le sont de leurs Etats, avec la différence que son pouvoir est sans bornes, je m'éloignerois sans doute de la verité; car je dois concevoir que la volonté de Dieu n'est point sépa-

séparée de son intelligence, ni son pouvoir de sa volonté, puisque tout est un dans la substance indivisible. Mais cela déroge-t-il à sa perfection? Non sans difficulté. Car qu'est-ce que la perfection, sinon la réalité de l'être? Et peut-on concevoir une réalité plus absoluë que celle qui comprend tout ce qui éxiste, & sans laquelle rien ne peut éxister?

Je conçois que les hommes qui ont des idées & des désirs successifs, ne font pas à la fois tout ce qui est en leur puissance. Mais il y auroit de l'absurdité à penser la même chose de Dieu. On dit, à la vérité, que si Dieu avoit fait tout ce qu'il peut faire, il auroit épuisé sa toute-puissance. Prétexte absurde, de supposer Dieu, sinon dans l'impuissance, au moins dans l'impossibilité de faire tout ce qu'il pouvoit. N'est-il pas plus juste de reconnoître que la toute-puissance de Dieu a toujours éxisté en acte, & qu'elle y sera éternellement, parceque c'est un attribut inséparable de sa nature?

Si je concluois aussi que l'idée de Dieu comprise sous celle de l'infinité de l'univers, me dispense de l'obéissance,

ſance, de l'amour & du culte, je ferois encore un plus pernicieux uſage de ma raiſon: car il m'eſt évident que les loix que j'ai reçuës, non par le rapport, ou l'entremiſe des autres hommes, mais immédiatement de lui, ſont celles que la lumiére naturelle me fait connoître pour véritables guides d'une conduite raiſonnable. Si je manquois d'obéïſſance à cet égard, je pécherois nonſeulement contre le principe de mon être, & contre la ſocieté de mes pareils, mais contre moi-même, en me privant du plus ſolide avantage de mon éxiſtence. Il eſt vrai que cette obéïſſance ne m'engage qu'aux devoirs de mon état, & qu'elle me fait enviſager tout le reſte, comme des pratiques frivoles, inventées ſuperſtitieuſement, ou pour l'utilité de ceux qui les ont inſtituées.

A l'égard de l'amour de Dieu, loin que cette idée le puiſſe affoiblir, j'eſtime qu'aucune autre n'eſt plus propre à l'augmenter; puiſqu'elle me fait connoître que Dieu eſt intime à mon être, qu'il me donne l'éxiſtence & toutes mes propriétez; mais qu'il me les donne libéralement, ſans reproche, ſans intérêt, ſans m'aſſujettir à

autre chose qu'à ma propre nature. Elle bannit la crainte, l'inquiétude, la défiance, & tous les défauts d'un amour vulgaire ou interessé. Elle me fait sentir que c'est un bien que je ne puis perdre, & que je posséde d'autant mieux que je le connois & que je l'aime.

A l'égard du culte, quoiqu'elle m'attache à celui dans lequel je suis né, & qu'elle me le fasse préférer à tout autre, je sens bien qu'en me dépouillant du zéle inhumain, des sentimens de partialité & de haine qui accompagnent la Religion vulgaire, elle purifie la mienne, & la rend digne d'être pratiquée par un esprit raisonnable, comme elle la rend plus propre à honorer l'être suprême.

A l'égard de la qualité de Juge des actions des hommes, d'où suivent celles de Rémunerateur & de Vengeur, je ne disconviens pas que ces idées ne touchent efficacement quelques esprits, que la seule crainte, ou l'espérance peuvent conduire; mais aussi faut-il avoüer qu'elles sont entiérement opposées à l'amour parfait, qui est notre prémier devoir envers Dieu, & qu'elles sont les sources très-

très-fécondes de toutes les superstitions du monde. Supposant toutefois que le bien qui en revient surpasse le mal, il faut tomber d'accord que son fondement est la persuasion du châtiment & de la récompense, que le vice & la vertu doivent trouver, soit en ce monde, soit dans l'Eternité. Mais quel inconvenient peut-il y avoir à regarder cette distribution du châtiment & de la récompense, comme une conséquence nécessaire de la prémiere vérité, c'est-à-dire, de la nature divine? Le mal qui doit arriver aux méchans, & la félicité que les bons doivent attendre, sont-ils moins à craindre ou à désirer d'une maniére que de l'autre? Et notre prévention pour les qualitez qui sont à notre usage, nous doit-elle aveugler jusqu'au point de n'être satisfaits de la justice de Dieu, que quand nous l'imaginerons arbitraire & semblable à la nôtre?

Ainsi, soit que les préceptes d'amour de Dieu, de charité, de tempérance & de justice universelle ayent reçeu à notre égard une forme de Loi, par l'organe de certains hommes qui ont été favorisez de révélations

tions furnaturelles, & autorifez à les établir par des miracles, foit qu'ils ayent été fimplement gravez dans nos cœurs par la nature, & qu'ils y brillent à la lumiére de la raifon pour le bonheur de ceux qui les fuivent, & la condamnation de ceux qui les rejettent, font-ils moins falutaires aux prémiers, & moins redoutables aux feconds, qui ne peuvent les violer qu'au dommage de leur confcience?

Ce n'eft pas rejetter la Religion ni la vertu, que d'en établir la récompenfe dans leur pratique. Ce n'eft pas non plus autorifer le crime, que d'en établir la principale punition dans la honte & le remords qui l'accompagne, ou dans la perverfité & la folie qui les étouffe tous deux. Quand on en juge autrement, c'eft que la vertu ne paroît pas affez aimable, pour engager le cœur toute feule; ou que le vice a tant d'attraits, que l'on feroit porté à s'y abandonner par préférence, fans la crainte du chatiment. Si donc l'on pratique la vertu dans cette difpofition, peut-on fe flater d'en mériter quelque récompenfe, même de la part d'un Juge qui eft fuppofé infiniment jufte & éclairé?

C'eft

C'eſt plutôt haïr ſon ouvrage: c'eſt obéïr à la terreur, condamner ſon propre cœur, & renoncer par caprice aux lumiéres de la raiſon, qui pourroient rendre l'homme heureux, en lui faiſant trouver Dieu, la verité, le repos, au milieu de lui-même, ſans remettre leur poſſeſſion au temps d'une autre vie.

Ce raiſonnement ſoulage un peu mon inquiétude, & raſſure mon imagination. Cependant il ne léve point deux difficultez qui paroiſſent d'abord inſurmontables. La prémiere, que ſi Dieu & l'univerſalité des êtres ſont la même choſe, il s'enſuit qu'étant toutes choſes en général, il n'eſt rien en particulier; il ne penſe que dans les intelligences; il n'eſt étendu que dans l'eſpace, en un mot, il eſt tout & n'eſt rien; c'eſt-à-dire, que c'eſt une chimére auſſi abſurde que la matiére prémiere. Sur quoi donc peut-on fonder l'obligation de l'aimer? Et comment pourroit-il rendre heureux ceux qui le connoiſſent? La ſeconde difficulté conſiſte en ceci, que ſi Dieu eſt véritablement (comme il a été démontré) un être néceſſaire & infini, ſes conſéquences doivent être

pareilles & nécessairement infinies; raison sur laquelle on peut conclure que les êtres bornez & particuliers ne peuvent jamais être conséquents de l'éxistence de la substance infinie. J'essayerai de répondre à l'une & à l'autre difficulté.

Mais pour mettre la prémiere dans toute sa force, il faut ajoûter, ce me semble, que dans le principe qui est ici dévelopé, si l'on imagine quelque personalité dans la substance, ce sera un mode, ou maniere d'être sans proportion avec l'infinité, & que, si l'on en rejette l'idée de la personalité, ce ne sera rien du tout, ou du moins rien dont on puisse former l'idée, suivant la régle, *Universalium non datur notio.*

Je ne sçai point de quel usage pourroient être à ce sujet les distinctions usitées dans l'Ecole: & peu versé dans les subtilitez qui y sont enseignées, je me contenterai de dire que je comprens parfaitement que, si par les termes de personne ou de suppost, on doit entendre un être borné & tellement défini, qu'il excluë tout autre suppost, il est impossible que la substance qui est conceuë infinie

par

par sa nature, joüisse de cette personalité exclusive ; mais que, si l'on prend le terme de personne pour réalité d'être, il est pareillement impossible de le nier de la substance ; puisqu'elle est la seule éxistence réelle & nécessaire, qui renferme absolument toutes les autres, quoique jugées non-nécessaires.

Cette objection renferme, à mon avis, une contrarieté qui en détruit toute la force ; car on convient que la substance éxiste, & qu'il lui est propre d'éxister. Ainsi l'on ne nie pas qu'elle ne soit, mais l'on veut qu'elle soit personnellement distincte de ses affections, & l'on veut faire avouer que cette personalité est un attribut de l'être, comme si l'on pouvoit imaginer qu'une boule ronde & blanche fût réellement & personnellement distinguée de sa rondeur & de sa blancheur. Or je conçois bien que ces deux modes sont réellement distincts l'un de l'autre, parceque la rondeur n'est point la blancheur. Mais je ne concevrai jamais que la boule soit personnellement distincte de sa rondeur. Ainsi en remontant vers l'idée universelle, je conçois que

la figure d'une boule & celle d'un triangle sont personnellement distinctes ; parcequ'elles sont modes de l'étenduë ; mais je ne sçaurois distinguer personnellement l'étenduë, de la boule ni du triangle. Il en est de même, à plus forte raison, de la substance à l'égard de ses attributs & de toutes les affections dont elle est susceptible ; puisqu'elle est l'idée universelle qui les comprend toutes distinctement entre elles, mais indistinctement d'elles avec elle-même, parcequ'elle est l'unique fondement de leur être. D'ailleurs il m'est beaucoup plus évident que Dieu éxiste nécessairement & absolument dans ses attributs infinis, qu'il ne m'est difficile de concevoir qu'il est tout, & infiniment par de-là. Si je me propose l'universalité des choses comme une quantité numerale, il est contradictoire de la joindre à l'idée de l'infini substanciel, qui ne peut avoir de parties, sans cesser d'être ce qu'il est. Mais aussi, si je me propose cette universalité comme un suppost particulier, je confonds les idées les plus distinctes, en voulant que l'universel

verſel ſoit particulier, & que l'infini ſoit borné.

C'eſt pourquoi je concluds que, compoſer l'être de Dieu, des différentes parties de l'univers, c'eſt le détruire, puiſqu'étant infini, il n'a point de parties. Vouloir que Dieu ſoit un ſuppoſt ſingulier ou individuel, c'eſt pareillement ruiner l'idée de ſon infinité & celle de ſon éxiſtence abſoluë. Prétendre repréſenter à ſon imagination une idée modale de l'être infini, c'eſt s'abuſer. Douter de l'éxiſtence de Dieu, après avoir conclu qu'il éxiſte néceſſairement, c'eſt douter de l'évidence même.

Mais comment allier l'impoſſible? Comment comprendre que Dieu eſt tout, & qu'il n'eſt aucune partie du tout, & qu'il éxiſte ſans perſonalité diſtinctive? Cela n'eſt pas ſi difficile, ſi l'on reconnoît que ſon éxiſtence eſt certaine. Car toute la queſtion ſe renfermera à définir ſa maniére d'éxiſter. Mais qui dit maniere d'exiſter, dit un mode. Ce n'eſt plus l'être abſolu qui comprend toutes les éxiſtences modales. Ainſi je vois clairement que tout ce que je pourrois dire ou imaginer à cet égard, loin de

 me

me faire connoître comment Dieu éxiste, me feroit perdre son idée. Aussi suis-je assuré qu'il n'est pas besoin que mon imagination le comprenne. Il suffit que l'évidence de son être me soit aussi certaine que la mienne propre, sans excepter celle que je tire du sentiment; ou, pour dire la chose autrement, le principe étant vrai que Dieu éxiste nécessaire, infini & absolu, & que les modes sont bornez & non-nécessaires, je dois conclure que Dieu, ou la substance, n'est point un mode, & que tous les modes ensemble ne sont point Dieu. Si l'on me presse en disant qu'il y a contradiction dans mon idée de l'infini, puisque, s'il est tellement tout que l'on ne puisse rien nier de son éxistence, il est inconcevable que les êtres particuliers n'en soient pas des parties; je répondrai qu'il est un tout substanciel, au sens qu'on ne peut lui rien ajoûter, ni lui rien ôter, & qu'il comprend tout; mais qu'il n'est pas un tout, rélatif à des parties, qu'il n'a point & ne peut avoir, en tant qu'il est infini.

En effet, les définitions doivent servir de régle à mes idées. Si j'ai donc

donc compris que l'infini éxifte néceffairement, qu'il n'a point de parties; parceque s'il étoit compofé, on pourroit lui ajoûter quelque chofe, & que dès-là il ne feroit plus infini; que néanmoins il comprend tout; parceque fi l'on en pouvoit nier quelque réalité, il ne feroit pas non plus infini (comme le porte fa définition) fi j'ai pareillement compris qu'il eft de l'effence du mode d'eftre borné & d'éxifter par la détermination d'une caufe hors de lui, je conclurai néceffairement qu'aucun d'eux, ni tous enfemble ne peuvent être l'infini, ni l'être néceffaire & abfolu. Cette conclufion eft de la derniére évidence. Il faut donc fixer mon idée à ce terme, que la notion de la fubftance n'eft point du reffort de l'imagination, qui ne s'inftruit que par l'expérience, & qui n'en a jamais fait, ni pû faire fur un tel fujet. Et par-là je demeurerai fatisfait de fçavoir que Dieu éxifte, fans le pouvoir déterminer autrement que par fon infinité, fa néceffité &c. Dans cette conviction, je m'exciterai à fon amour, à fon culte, à l'obéïffance; perfuadé toutefois que tout cela n'eft rien par rapport à

lui ; mais que par rapport à moi, c'est le bien essentiel, qui convient à mon être.

On pourroit néanmoins m'objecter encore qu'il seroit besoin d'expérience, pour s'assurer de la verité d'une telle définition; mais je comprens au contraire qu'il n'est besoin d'expérience qu'à l'égard des choses qui ne sont pas clairement exprimées par une définition, c'est-à-dire, contenuës dans l'expression de l'idée que j'en ai formée. Par éxemple, dès-là que l'éxistence n'est pas de l'essence du mode, ni comprise dans sa définition, puisqu'il peut être conceu comme n'éxistant pas, je ne puis être certain qu'il y ait des modes que par mon expérience; mais quand la définition comprend l'éxistence, c'est-à-dire, quand je ne puis concevoir une chose sans éxistence, je ne puis douter même sans expérience, que cette chose ne soit. Tel est l'être de Dieu, qui est conceu nécessaire, quoique mon imagination n'en puisse former d'image. Par conséquent je puis dire que mon expérience à cet égard se rapporte au sentiment que j'ai de mon être, puisque je ne sçaurois con-

concevoir l'être nécessaire que comme éxistant.

Quant à la seconde difficulté qui roule sur la nature des conséquences de l'être infini & nécessaire, il me semble que l'on la resout suffisamment, en distinguant les deux sens cy-dessus observez, du mot, nécessaire. Car l'on convient que tous les êtres particuliers n'enferment aucune nécessité, qui se rapporte purement à leur éxistence; c'est-à-dire, que l'on peut les concevoir comme éxistans, ou non-éxistans, tant que l'on ne fera pas d'attention à la détermination de leur cause, du côté de laquelle ils sont toujours nécessaires, parcequ'il n'est point d'effet sans cause, ni de cause sans détermination.

Mais Dieu n'est pas infini par rapport à une détermination étrangére, qui l'ait fait éxister. Il est sa propre cause: il éxiste par lui-même, infini comme il est; & rien ne peut être conceu divisément dans son être substanciel. Il est donc évident que la nécessité de l'être de Dieu & la nécessité de la détermination qui fait éxister les êtres particuliers, sont deux nécessitez différentes. L'une re-

garde l'être même; l'autre regarde l'efficacité de la cause.

Mais les êtres causez ne peuvent être infinis, puisqu'ils sont déterminez par leur cause, & bornez par cela même, qu'ils ont une cause hors d'eux. Il n'est donc pas question de sçavoir comment les êtres particuliers peuvent être finis, puisqu'ils ne peuvent être autres. Ainsi la difficulté se réduit à déterminer comment ils peuvent être conséquences de l'être infini: ce qui est facile, puisque la substance ne peut être sans ses affections, & que les affections de la substance sont modes. Or les affections de la substance sont conséquences de son être. Donc les modes nécessairement finis sont conséquences de la substance infinie.

Les modes sont infinis en général, parceque les conséquences de l'être infini sont de même nature que lui; c'est-à-dire, qu'il y a autant de modes que d'idées dans l'entendement infini & que de maniéres d'être en particulier dans l'être généralement absolu; mais ils sont tous bornez, en tant que modes, sans quoi ils ne seroient pas ce qu'ils sont.

Je rens cette idée encore plus nette en considérant que les attributs de Dieu doivent exprimer son essence, sans quoi nous ne le connoîtrions pas; puisque c'est tout ce qui établit la notion que nous en avons; mais que les modes qui sont les maniéres d'être de ces attributs, ne représentent directement que ces mêmes attributs: qu'ainsi l'étenduë ne comprend point la pensée; ni réciproquement. Desorte que chaque mode est borné dans le genre de son attribut, & n'est conséquence que du même attribut: car l'étenduë n'est point conséquente de la pensée.

Cela posé, si nous faisons réfléxion que la substance, qui par sa nature, doit avoir infinité d'attributs, ne nous est connuë que par les deux d'étenduë & de pensée, qui comprennent tous les sujets de nos perceptions, n'en pouvant avoir que de l'un ou l'autre genre, nous conclurrons sans peine qu'il est impossible, non pas d'imaginer, mais de concevoir la moindre idée de l'infini, autre que celle qui est portée par sa définition; c'est-à-dire, par la connoissance que nous avons de son existence nécessaire.

Et conſéquemment nous dirons que les modes étant des êtres imparfaits, manquant de la principale réalité, qui eſt la néceſſaire, n'en ayant d'autre que celle qui ſuit de la détermination de leur cauſe, ne peuvent être des conſéquences de l'infinité de Dieu ; mais qu'ils ſont conſéquents de ſes attributs, en tant qu'affections des mêmes attributs.

En éxaminant ces réponſes, il me paroît qu'elles reſolvent entiérement les difficultez propoſées. Mais comme dans une décision de telle importance, il faut employer toutes ſortes de précautions, il me ſemble néceſſaire, pour bien appuyer mon idée, de la comparer à celle qui ſuppoſe que Dieu eſt un infini particulier, ſpécifié tel en conſéquence de ſa perfection, qui lui donne auſſi une toute-puiſſance arbitraire. Voici comme je comprens ce ſiſtême.

Dieu n'eſt point l'être abſolu ; mais il eſt une eſpéce particuliére de l'être, diſtinguée des autres par ſa perfection ſuprême & par ſon infinité. La perfection de Dieu eſt de telle nature, qu'on ne doit concevoir rien d'excellent qui ne lui appartienne au ſou-

ſouverain degré. Le pouvoir ſuprême & arbitraire eſt conceu comme un avantage infini : par conſéquent il appartient à Dieu, excluſivement de tout autre être ; & Dieu l'a éxercé dans la création des êtres particuliers, qu'il a tirez du néant, tels qu'il lui a plû, & quand il lui a plû.

Dans ce ſens-là, l'infinité de Dieu n'eſt point priſe génériquement, mais comme une excellence de nature, à laquelle appartient tout ce qui peut être eſtimé bon ; car on ne conçoit point le mal comme une réalité ; c'eſt pourquoi l'on reſtraint l'infinité de Dieu, à ce qui peut être nommé bien-parfait.

On prétend de plus que les créatures ſont l'ouvrage de ſa ſimple volonté & de ſa puiſſance ; qu'il gouverne les êtres par ſa ſageſſe infinie, diſpenſant à chacun les talens qu'il poſſéde, éxerçant néanmoins envers les uns & les autres, ſa juſtice & ſa bonté, ſelon leurs mérites.

Ce ſiſtême a de grands avantages & ſauve de grands inconvéniens. 1°. Il tranche ſur les difficultez de l'infini qui nous ont occupé jusqu'ici ; car faiſant concevoir Dieu comme un in-

fini particulier, il n'eſt plus queſtion de montrer qu'il n'a point de parties, il ſuffit de l'aſſurer. 2°. Il abrége toutes nos recherches touchant les êtres particuliers, en nous diſant qu'ils ſont tels qu'il a plû à Dieu de les former. 3°. Il flate l'imagination qui eſt la partie ſenſible de l'homme, 1°. en propoſant un objet exterieur à ſa Religion: car on ne ſe met pas aiſément dans l'eſprit, que le culte & l'amour ſoient indifferens à la nature ſuprême à qui on les rend, & qu'ils ne ſoient avantageux qu'à l'homme qui s'en acquitte. 2°. En nous donnant une raiſon préciſe & conforme à ce que nous pratiquons, de l'ordre du monde, de la conſtruction de ſes parties, de leur rélation, de leur beauté & bonté. 3°. Et enfin en nous fourniſſant pour toutes les occaſions ſingulières & pour tous les effets qui nous ſurprennent, une diſpenſation miraculeuſe, & une cauſe d'autant plus ſuffiſante, qu'elle eſt ſuppoſée au-deſſus de toutes les forces de la nature.

Oſeroit-on dire, après cela, qu'il manque la plus eſſentielle partie à la beauté de ce ſiſtême, ſçavoir la vérité?

rité? Cependant, il faut l'avoüer. Si l'être suprême étoit tel, qu'il le représente, il ne seroit rien moins que ce que l'on veut qu'il soit, & nous n'aurions aucune certitude qu'il éxistât.

Premiérement si Dieu étoit un infini spécifié à un certain caractére d'être particulier, il ne seroit ni l'être absolu, ni l'infini réel & véritable. Non, le prémier; parceque l'on convient qu'il est différent des créatures. Non le second; puisque l'on pourroit nier de lui tout ce que nous concevons de réalité effective, à la place de laquelle il en faudroit substituer une autre purement imaginaire & idéelle.

2°. Si Dieu n'étoit pas l'être absolu & le pur infini, on n'auroit aucune démonstration de son éxistence; parceque l'éxistence nécessaire ne lui peut appartenir qu'en conséquence de ce qu'il est l'être absolu. Car si l'on dit que cette nécessité est une conséquence de la perfection de Dieu, je répondrai que cette perfection suppose qu'il soit, & j'exigerai que l'on me prouve qu'il éxiste de fait. Ce n'est pas assez, par exemple, de dire qu'il est de l'essence d'un triangle d'avoir

ſes trois angles égaux à deux droits, quoique cela ſoit vrai démonſtrativement, ſi l'on ne me montre un tel triangle, ou plutoſt, s'il n'éxiſte de fait: car ſi je nie qu'il éxiſte, je nie conſéquemment toutes ſes propriétez.

Ainſi, je pourrois convenir qu'il eſt de l'eſſence de l'être parfait d'éxiſter même néceſſairement, qu'il faudroit encore me prouver qu'un tel être éxiſte, ſans quoi ce ne ſeroit plus une démonſtration, mais un ſophisme.

Outre ces difficultez, il y en a pluſieurs autres non moins eſſentielles. Car 1o. la création eſt impoſſible, dans la ſuppoſition que Dieu ſoit l'être néceſſaire & infini. 2o. Ce que nous établiſſons pour régle de perfection; ce que nous appellons vertu, bien & mal, eſt par rapport à Dieu une pure fiction de l'imagination. 3o. Le pouvoir ſuprême & arbitraire, dont l'on fait le principal attribut de la Divinité, enferme des contradictions qui ruinent le ſiſtême, & ainſi de pluſieurs autres.

Ceux qui ont compris que le terme d'infini eſt tellement abſolu, qu'il épuiſe,

épuiſe, ou plutôt, qu'il renferme la totalité de l'être ſans exception, ont voulu éviter cet écueil, en employant une diſtinction ſcolaſtique. Ils diſent que Dieu eſt infini intenſivement, & non extenſivement; ce qu'ils expliquent en diſant, que toute la vertu de l'être eſt réünie dans l'eſſence de Dieu, enſorte que rien ne peut éxiſter que par lui, & que les êtres particuliers n'ont point d'éxiſtence propre; puiſque n'étant rien par eux-mêmes, ils ne ſont que ce qu'il veut qu'ils ſoient. Ils prétendent que cela ne préjudicie point à l'infini parfait qui doit éxiſter néceſſairement, ſelon la définition qu'ils en donnent. C'eſt pourquoi ils aſſurent que les êtres bornez & non-néceſſaires ne peuvent, par la même définition, avoir rien de commun avec l'infini, non pas même l'éxiſtence. Mais que ſignifient réellement les mots, *intenſivè* & *extenſivè*, ſinon la maniére dont l'univerſel & infini devient particulier dans ſes modes, ſans perdre ſon infinité & ſon univerſalité?

N'eſt-il pas évident que, ſi l'on ſuppoſe que Dieu ſoit un être ſpécifié, tout infini qu'on le voudra concevoir,

cevoir, il y aura une idée de l'être plus universelle que la sienne, puisqu'elle le comprendra, entant que spécifié, & qu'elle comprendra de plus l'universalité des choses qu'on suppose essentiellement différentes de lui? Or s'il y a une idée plus générale que l'infini, l'infini n'est plus l'infini.

On dira sans doute que les êtres bornez, en telle quantité qu'on les suppose, ne sçauroient constituer un tout infini; & que par conséquent soit qu'on les ôte, soit qu'on les ajoûte à l'infini, il est toujours le même par sa nature. Cela est vrai au sens négatif, qui exclud toute composition dans la nature infinie; mais il ne l'est pas au sens affirmatif & propre, qui découvre que l'infini comprend toute réalité, ou que de l'être infini on ne peut nier aucune existence réelle.

Que si l'on m'objecte encore que l'idée universelle de l'être n'a point d'objet distinct, comme n'en auroit point celle de l'humanité prise *à Parte rei*; parceque l'humanité n'existe que dans les individus humains, & pareillement l'être universel dans les particuliers; je répons que cette comparai-

paraison est très-inégale, y ayant une entiére différence entre les sujets; puisque l'être absolu est conceu éxister nécessairement, & que l'humanité abstraite est jugée un être non-nécessaire & non-éxistant.

Si, après avoir conceu l'être absolu, je pouvois comprendre qu'il pût ne point éxister, je conclurrois que mon idée n'a point d'objet distinct des êtres particuliers, parcequ'elle me les représente comme éxistans sans nécessité; mais de-là seul que l'être absolu éxiste nécessairement, je dois conclure, qu'il est, & qu'il comprend tous les autres réellement.

Si l'on ajoûte que l'idée universelle comprend le fini & l'infini comme deux espéces, ou deux propriétez de l'être entiérement distinctes; partant que l'un n'est pas l'autre, & qu'ainsi il y a raison de soutenir qu'ils ont des éxistences toutes différentes.

Je répons à cette objection, qui n'est en elle-même qu'un sophisme, que nul être n'est fini parcequ'il éxiste, car l'éxistence est absoluë & commune à tout ce qui est; mais qu'un être est fini par la modification de l'attribut dans lequel il est compris,

soit

soit étenduë, soit pensée. Par conséquent la prétenduë division de l'être en fini & en infini, ne doit point être admise, puisqu'elle répugne à la notion de l'être.

Mais si l'on prend l'éxistence pour la maniére d'éxister, je n'ai garde de combattre cette conclusion; je reconnois que les êtres particuliers n'éxistent point comme l'être infini & universel, puisque ceux-là sont bornez, & n'ont qu'une courte durée, au lieu que celui-ci est substanciel, unique, éternel & nécessaire. Mais il ne s'ensuit pas qu'entant que l'être absolu est infini & substanciel, il ne comprenne ses modalitez, puisque la substance renferme ses modes, lesquels ne peuvent éxister ni être conceus sans elle.

Passant enfin ces difficultez épineuses touchant la véritable notion de l'infini, venons à celle qui consiste dans l'impossibilité de la création. Il me semble qu'il y a deux raisons principales qui doivent nous en convaincre. La premiére est une conséquence naturelle de la nécessité de l'être absolu; & la seconde est prise de son infinité.

10. La création est supposée d'êtres non-nécessaires; c'est-à-dire, de ceux qui n'étant rien par eux-mêmes, ont receu l'éxistence par le bon plaisir de Dieu, que l'on ne conçoit pas comme une détermination de sa nature, mais comme un acte arbitraire qui pouvoit n'être pas; car s'il eût pû ne pas être, nous n'y concevrions pas de liberté. Preuve certaine que notre idée n'est pas juste. Or si les êtres créez ne sont pas nécessaires, c'est-à-dire, s'ils ne sont determinez à éxister que par un acte de volonté contingent, il faut conclure que Dieu, dont l'essence est l'éxistence nécessaire, n'est pas leur seul principe, puisque l'être nécessaire ne peut avoir que des conséquences nécessaires.

Mais si, confondant la liberté avec le hazard, on soutient que l'être nécessaire peut agir contingemment, je répondrai qu'il reste à prouver qu'il éxiste diverses substances, parceque tant que l'idée de l'unité de l'être subsistera, il faudra accorder que tout ce qui éxiste, ou peut éxister, lui appartient; & que par conséquent la création des êtres tirez du néant est impossible; puisque, suivant une notion com-

commune à tous les deux sistêmes, on convient qu'il n'éxiste que les substances & leurs affections.

2°. Si Dieu est l'infini actuel, il comprend toute réalité possible. Ainsi ou les êtres particuliers ne sont pas réels, ou ils appartiennent à l'infini. Donc leur création ne se peut comprendre. Il est si évident que rien ne peut éxister au de-là de l'infini, (puisque, par sa définition, c'est ce à quoi l'on ne peut rien ajoûter de même nature) que toutes les objections que l'on peut faire, sous le prétexte de la disproportion du fini & de l'infini, me paroissent de pures bagatelles; concevant distinctement que l'être est une propriété commune aux Créatures & au Créateur, laquelle on ne sçauroit limiter en quelque maniére que ce soit, sans altérer la nature de l'infini, & la détruire. On a beau soutenir que, si les êtres bornez appartenoient à l'infini, il seroit conséquemment divisible; c'est une erreur grossiére de l'imagination, qui rapporte la divisibilité à l'étendue; au lieu de juger par précision, que rien n'est divisible que ce qui est mesurable.

3°. Je tire une derniére preuve con-

contre le ſiſtême de la création, non ſeulement de l'opinion vulgaire, qui veut que les êtres particuliers compris ſous le nom de Créatures, ne ſoient conſervez dans leur éxiſtence, que par la continuité de leur création; mais encore de la démonſtration que l'on fait, qu'un être ne peut changer de mode, ſans changer d'éxiſtence; laquelle lui eſt accordée par le moyen d'une nouvelle création ou reproduction.

En effet, ſi l'on ſuppoſe que la notion de chaque individu renferme toutes ſes déterminations, ou, pour parler plus proprement, s'il eſt vrai que l'être ne puiſſe éxiſter que dans les modes qui lui ſont propres, il s'enſuivra qu'il ne peut changer de mode, ſans changer d'être. Or qui ne voit que, pour ce changement, il a beſoin de la même création, que l'on ſuppoſe l'avoir fait éxiſter la prémiere fois: cela eſt clair.

Mais ſi l'on ſoutient que le même être peut changer de mode, ſans changer d'éxiſtence; c'eſt-à-dire, pour en donner des éxemples, que l'eſprit eſt toujours le même, ſous quelque idée qu'il ſe transforme; comme le corps

corps en repos ou en mouvement eſt toujours le même corps, il faudra de néceſſité, pour comprendre cette identité continuë, faire abſtraction de la ſubſtance penſante, qui ſera conçûë non penſante en certain moment, comme la ſubſtance corporelle ſera conçûë n'être en repos ni en mouvement; parceque le paſſage d'un mode à l'autre ſuppoſe un inſtant où l'être ſera privé du mode qu'il quitte, & non encore revêtu de celui qu'il doit prendre. En effet, il y a telle différence entre le mode du repos, & celui du mouvement, que l'un ne peut jamais être conceu comme l'autre. Ainſi dans la diſcuſſion des différens modes corporels, il faudra ſuppoſer un temps où le corps ne ſera ni en repos ni en mouvement, ni droit, ni courbé, ni figuré, ce qui eſt abſurde dans le ſiſtême de ceux qui rejettent les propriétez de l'être abſolu, ou qui confondent avec lui les éxiſtences modales & non-néceſſaires des individus.

Mais ſi d'ailleurs la choſe eſt évidente par elle-même, puiſque je connois ſenſiblement que mon eſprit eſt capable de prendre diverſes idées, & que

que mon corps eſt le même, aſſis ou debout, parlant ou écrivant, il s'enſuit, ou que l'être en général, ou en particulier eſt capable de différentes modifications ſucceſſives ; ou que l'abſtraction de l'être n'eſt point une chimére inconcevable, comme on le prétend.

Mais dans l'une & l'autre opinion, la création ou reproduction de l'être en chaque moment qu'il reçoit un mode nouveau, doit paſſer pour une idée inutile, & ſenſiblement fauſſe. Donc la création prémiere n'eſt elle-même qu'une chimére abſurde, puisqu'elle ſe termine à de ſimples modalitez de l'être, qui éxiſte déjà ; ſelon qu'il a été démontré.

Car, s'il faut le redire encore, l'être eſt par lui-même, & les modalitez individuelles n'éxiſtent que par les déterminations de leurs cauſes. Il eſt donc néceſſaire de diſtinguer dans les individus, ce qu'ils poſſédent à titre d'être, qui eſt l'éxiſtence ; & ce qu'ils tiennent à titre de modes déterminez, ſçavoir la compoſition, la figure, la forme, l'idée &c. Mais l'éxiſtence ne doit jamais être conçûë comme créature, à moins de dire que

l'être ne soit l'effet du néant, ou réciproquement.

Je conclurai donc que l'abstraction nécessaire qu'il faut faire de l'être, toutes les fois que l'on voudra imaginer le changement modal de quelque individu, est une image juste & accomplie de l'être absolu, éxistant dans ses modalitez; & qu'elle fait la preuve parfaite de l'absurdité du sistême de la création.

Et enfin je conclurai en dernier lieu, que la création est une œuvre impossible & contradictoire, que je ne conçois point au pouvoir de l'être tout-puissant; puisqu'il ne peut que ce que son entendement infini peut comprendre, & qu'en cela le fini & l'infini sont égaux, qu'ils connoissent distinctement qu'une chose ne peut ensemble être & n'être pas. Si les êtres particuliers sont conceus affections de la substance, ou modes de l'être absolu, ils ne sont pas tirez du néant par création; cela est plus clair que le jour. S'ils sont jugez non-nécessaires, ils ne sont point l'effet d'une cause nécessaire de nécessité de nature, & moins encore l'effet d'une volonté arbitraire; puisqu'il n'est point de

de cause sans détermination. Ou bien, si l'on veut joindre ensemble ces idées contradictoires, je serai en droit de soutenir qu'encore que l'on abuse quelquefois de la raison par des sophismes, il n'est point excusable de se laisser conduire dans une opinion aussi absurde & aussi sensiblement contradictoire que celle de la création, quelque autorité que lui prête la Religion; parceque (ceci soit dit pour resumer en deux mots tout le raisonnement précédent) elle est supposée d'êtres qui n'éxisteroient pas, & ne pourroient pas même être conceus éxistans, s'ils n'avoient l'éxistence commune avec l'être substanciel & absolu, c'est-à-dire, s'ils n'étoient des modes.

A l'égard de l'idée que nous nous formons de la perfection, ou de ce qui est appellé bien & mal, vice & vertu, défaut, imperfection; il est assez évident que nous n'en jugeons que par rapport à nous-mêmes. Pour ce qui contente notre sensibilité, c'est-à-dire, la perception que nous avons de notre être; ce qui l'étend, ce qui en procure la conservation, est universellement nommé bon;

 com-

comme au contraire nous, disons qu'une chose est mauvaise lorsqu'elle nous afflige, qu'elle resserre, ou menace notre éxistence. Ainsi les objets sont bons ou méchans à notre sensation, par rapport aux sentimens de plaisir, de joye, de dilatation, ou de resserrement, de douleur & d'affliction qu'ils nous causent.

De-là si nous passons à la considération des actes d'un être intelligent, il est clair que nous appellons vertu, ceux qui sont convenables à nos idées de bien; & vice ou imperfection, ceux qui sont rélatifs à nos idées de mal, ou à un moindre bien.

Je crois qu'en conséquence de ces définitions, on peut conclure avec certitude, que le bien & le mal ne sont rien de positif, & qu'on ne doit les considérer que comme des modes de pensée, ou des notions formées de la comparaison que l'on peut faire des autres êtres entre eux, & d'eux avec soi-même. Par conséquent ce que l'on assure d'un bien idéel ou archetype, auquel tous les biens, la vertu & la sainteté même se doivent rapporter, me paroît tout-à-fait éloigné de la verité & de la réalité; par-

cequ'il eſt évident que chaque choſe eſt en elle-même conforme à la détermination de ſa cauſe, & ne peut avoir plus de perfection ou de réalité, qu'elle ne lui en a donné.

Or les êtres particuliers n'éxiſtent pas par eux-mêmes, & partant leur cauſe eſt toujours hors d'eux, à la différence de Dieu qui étant conceu l'être néceſſaire, doit avoir ſa cauſe en lui-même; ſuivant ſa définition; c'eſt-à-dire, qu'il eſt ſa propre cauſe d'éxiſter & d'agir. Et comme ſon action eſt auſſi néceſſaire que ſon éxiſtence, il s'enſuit que tout cequ'on en peut concevoir, ſous quelque rapport que ce ſoit, a une perfection, ou plutôt une réalité actuelle & néceſſaire.

Ce n'eſt donc point une réalité, ou perfection comparative, qui puiſſe aucunement dépendre de mon idée, ou de mon eſtime. Je ne dois rien concevoir en Dieu qui n'éxiſte néceſſairement & par lui-même. Quand je dis qu'il eſt tout bien & le ſouverain bien; c'eſt qu'en effet ſon éxiſtence eſt le fondement de la mienne. En aimant mon être, procurant ſa conſervation dans les regles de la raiſon,

j'accomplis son ouvrage; je consens au sentiment qu'il m'a donné, & je trouve ce souverain bien au milieu de moi-même, suivant ma propre disposition & modification.

Si donc j'ajoûte à l'idée de l'être infini, celle des attributs de sagesse, de justice, de misericorde, de patience, d'amour pour la vertu, de haine pour le vice, de pureté &c. je fais deux choses également improbables: Car 1o. je qualifie la Divinité par des vertus humaines, qui ne sont point à son usage, & qu'elle ne sçauroit pratiquer, d'autant qu'à l'égard des unes, son unité l'exclud de tout commerce, & qu'à l'égard des autres, je ne vois rien de réel & de positif qui lui puisse appartenir. 2o. En pensant relever son excellence, je détruis son infinité: car il n'y a aucune de ces vertus qui n'ait ses bornes; mais si on les prend dans un degré intense, comme elles se combattent l'une l'autre, il est certain qu'elles ne sçauroient éxister dans le même sujet, non plus que les figures ronde & quarrée.

De plus, ces vertus sont des modes ou maniéres d'être, soit à l'égard de l'habitude, soit à l'égard des actes;

& partant elles ne peuvent convenir à l'être qui éxiste substanciellement, duquel les idées sont tellement vraies & réelles, que les choses particuliéres n'ont précisément qu'autant de réalité qu'elles en contiennent, & non plus. Ce qui détruit absolument tout ce qui ne gît qu'en rélations & en comparaisons des unes aux autres.

Mais l'erreur du sistême est encore plus sensible, quand on fait attention qu'il conduit naturellement à recourir à un autre principe que Dieu même, pour rendre raison de ce qu'il a fait. C'est ainsi que l'on dit qu'il agit pour de certaines fins, ou par rapport à un bien particulier, qui lui est connu, supposant par conséquent une cause déterminante de son action, toute différente de lui-même. Mais si, pour sauver cet inconvénient, l'on se contente de dire qu'il est lui-même le bien intentionnel & la fin qu'il se propose; on a la même idée que nous, déguisée sous une expression différente: car c'est dire, que la cause de l'action divine est dans son essence; & partant qu'elle est aussi nécessaire que son éxistence. Ce qui

détruit le ſiſtême de la création arbitraire.

L'idée d'un pouvoir ſuprême éxercé déliberativement n'eſt pas moins disproportionnée à l'être ſubſtanciel & abſolu, ſi on la forme autrement que d'une puiſſance néceſſaire, dont l'éxercice n'eſt libre, qu'au ſens qu'elle eſt déterminée par elle-même ; comme elle n'eſt abſoluë qu'au ſens qu'elle peut tout ce qui eſt poſſible, & non plus. Mais ſe faire une idée de la toute-puiſſance de Dieu, en conſéquence de laquelle on puiſſe conclure qu'il a fait & pû faire également le poſſible & l'impoſſible, les contradictoires auſſibien que les ſimples contraires, les êtres penſans comme les étendus, & généralement tout l'Univers & ce qu'il contient, ſans que rien de tout cela appartienne à l'être infini, autrement que comme l'ouvrage appartient à l'ouvrier ; c'eſt abuſer de ſa raiſon, & des termes par leſquels on l'exprime.

On dit néanmoins, pour appuyer l'idée commune que l'on a ſur ce ſujet, que la toute-puiſſance eſt conceuë comme un attribut néceſſaire de l'être parfait ; mais que ſi l'on nie

la

la création des êtres sans matiére prééxistante, en consequence d'un simple acte de la volonté Divine, on ruine l'idée de la toute-puissance; parceque ç'en est la plus essentielle opération.

Mais j'ai déjà montré que l'on se fait une fausse idée de la toute-puissance, d'autant qu'elle ne doit jamais être appliquée à l'impóssible contradictoire, tel qu'être & n'être pas. Il reste seulement à dire quelque chose de la volonté considerée en nous & en Dieu; parceque nous sommes trompez à son égard, par un sentiment intérieur, qui nous fait confondre la détermination, en conséquence de laquelle nous agissons, dont la cause ne nous est presque jamais clairement connuë, avec la conscience de notre action. Desorte que nous prenons d'ordinaire l'acquiescence donnée à la détermination, pour un jugement libre & un acte volontaire, qui se peut répéter aussi souvent qu'il nous plaît, & qui devient ainsi le véritable principe de toutes nos actions. Et de-là nous concluons que, comme la volonté est la plus universelle & la plus estimable de nos facultez, & que

ſans elle, nous nous concevrions dépoüillez de toute action, elle doit, à plus forte raiſon, ſe trouver éminemment dans l'être parfait. Or dans ce ſens, croire que Dieu eût pu vouloir une choſe, telle que la création, & qu'il ne l'eût pas éxécutée, ſeroit ſans doute un défaut, duquel il eſt important de le juſtifier.

Mais ſans nous arrêter quant à préſent à démontrer l'abus qui ſe trouve dans la ſuppoſition de nos facultez, je me renferme à prouver que celle que nous concevons par le nom de volonté, ne peut convenir à Dieu, & même qu'elle ſeroit préjudiciable à l'idée de l'être parfait. En voicy deux raiſons.

La prémiere eſt priſe de la définition poſée par les meilleurs Théologiens, qui nous apprennent que Dieu eſt un acte pur; c'eſt-à-dire, qu'il n'y a rien en lui de diviſé, ni de diviſible; ou que ſes facultez infinies ſont toutes réunies en une ſeule eſſence & éxiſtence: d'où il ſuit que ſon entendement, ſa volonté, ſa puiſſance &c. ſont une ſeule choſe éxiſtante en acte; & partant qu'il ne connoît rien qu'il

qu'il ne veüille ; & qu'il ne veut rien qu'il n'éxécute actuellement.

La seconde est une conséquence de l'Axiome commun & généralement reconnu, que l'effet différe de sa cause, précisément en ce qu'il a receu d'elle. D'où il arrive, par éxemple, que l'homme qui en engendre un autre, étant cause réelle & effective de son éxistence, différe de lui précisément par cette même éxistence. Ensorte que le pere & le fils qui conviennent en essence, en la qualité d'hommes, en jouïssance des mêmes facultez, différent formellement en éxistence ; puisqu'ils vivent & éxistent séparément & indépendamment. Or Dieu est incontestablement la cause véritable & souveraine de l'homme. C'est pourquoi si celui-ci a des facultez, dont il faille convenir que Dieu soit la cause effective, ce sera par ces mêmes facultez que l'homme différera formellement de lui. Partant s'il étoit vrai que la volonté humaine fût une faculté distincte de l'acquiescement donné à une détermination sensible, dont la cause est inconnuë, il s'ensuivroit que cette même faculté, ni les

autres de mémoire, de jugement &c. ne pourroient jamais se trouver en Dieu, par cette raison invincible que l'effet différe de sa cause, précisément en ce qu'il a receu d'elle. Et c'est ainsi que nous pouvons nous convaincre que l'être absolu & suprême est tellement au-dessus de toutes idées & de toutes images, que nos efforts pour le représenter nous dérobent plutôt sa connoissance, qu'ils ne la facilitent.

On dira peut-être que ce raisonnement prouve trop, parceque sa conclusion s'étend jusqu'à l'éxistence que l'homme tient de Dieu plus particuliérement que tout le reste; mais cela même est véritable; puisque rien n'éxiste substanciellement que l'être absolu, & que les entitez particuliéres ne sont que des modalitez, dont l'éxistence non-nécessaire n'a rien de pareil à la sienne.

Par ces raisons, Spinoza conclud en dernier lieu que, s'il se trouve quelque chose de vrai & de raisonnable dans le sistême de la Divinité, tel qu'il est vulgairement conceu, il est parfaitement conforme à ses prémieres définitions, & que ce qu'il y a d'ajoû-

d'ajoûté ſous différens prétextes de probabilité, de bienſéance & de comparaiſon, s'éloigne du fondement véritable, & n'eſt capable que de nous jetter hors de la route de la droite raiſon. Mais comme ce n'eſt pas aſſez de connoître l'éxiſtence de Dieu, & qu'il faut encore, s'il ſe peut, apprendre ce que nous ſommes, ainſi que le reſte de l'univers, nous rechercherons deſormais dans le même ordre & avec les mêmes précautions, de quelle façon les êtres particuliers ont pu être produits, & ce qu'ils ſont précifément.

La notion eſſentielle qui doit régler ce travail eſt la concluſion déjà ſi ſouvent répétée, que nul être que ce ſoit, ne peut éxiſter ni être conceu indépendemment de la ſubſtance, laquelle ne nous étant connuë que par deux de ſes attributs, la penſée & l'étenduë, il s'enſuit que nous ne ſçaurions avoir idée d'aucun être, qui ne ſoit mode de l'une ou de l'autre.

Cela ſuppoſé, nous ſommes certains que le corps eſt mode de l'étenduë, ſinon en tant qu'elle eſt pénétrable & interminée, du moins entant qu'elle peut être ſolide & figu-

rée, selon la notion propre du corps. Et de-là seul j'ai lieu de conclure que Dieu n'est point un corps particulier, ni tous les corps ensemble, puisqu'il ne peut y avoir de corps sans modification, & que par conséquent le corps pris en général ou en particulier ne peut avoir aucune proportion avec l'infini.

Nous ne sommes pas moins certains que les idées en général & en particulier sont des modifications de la pensée; & partant la même raison nous oblige de conclure que Dieu n'est ni la totalité des idées en général, ni aucune idée en particulier; qu'il ne peut être compris par autre idée représentative de son être, & que son idée propre ne peut représenter aucuns objets particuliers. Cependant il est indubitable que la pensée est l'un de ses attributs; puisque c'est par la pensée que nous en avons la première & la principale notion; mais c'est celle d'une pensée infinie; puisqu'elle nous fait connoître un être infini; c'est-à-dire, qu'elle nous donne l'idée d'une pensée qui comprend toute éxistence & réalité effectives. Desorte qu'il ne peut éxister aucun mo-

de des attributs divins, qui ne soit connu ou connoissable par un mode correspondant dans la pensée infinie. En effet, s'il étoit quelque mode de la substance, qui par sa nature ne pût être représenté par aucun mode de la pensée, il s'ensuivroit que l'attribut de la pensée ne seroit plus infini, ou ne donneroit plus la notion & la preuve de l'éxistence d'un être infini, ce qui est contre la définition de l'attribut. Partant il est évident que la pensée considerée dans sa qualité d'attribut est capable de connoître & de représenter soit réellement, soit virtuellement, toutes les modifications de la substance, qui sont son objet infini.

Et de-là il résulte 1o. que, soit que l'on considére les attributs divins dans leur nature propre, soit qu'on les regarde comme objets d'une pensée infinie, ils doivent être infiniment modifiez, soit réellement, soit virtuellement, selon la forme de l'idée divine. Et 2o. que chaque modification posséde, dans l'attribut qui lui est propre, une éxistence réelle & déterminée: réelle, parceque tout ce qui participe à l'être de la substance est réel & ef-

fectif;

fectif; & déterminée, parcequ'autrement elle n'éxifteroit pas; aucun être non-néceffaire ne pouvant éxifter, fans une caufe fpéciale & particuliere.

Nous étant donc propofé de rechercher comment les êtres modifiez éxiftent, & comment ils font journellement & inceffamment produits, nous ne fçaurions douter qu'ils n'éxiftent 1o. comme modifications des attributs de la fubftance; puisque par la régle générale reconnuë de tous les partis, il n'éxifte rien qui ne foit fubstance, ou affection de fubftance; & que par nos démonftrations particuliéres, nous nous fommes convaincus qu'ils ne font point des fubftances. 2o. Nous dirons qu'ils éxiftent comme objets réels & néceffaires de l'infinie penfée qui eft en Dieu réellement ou virtuellement. Et 3o. nous reconnoiffons qu'entant que modes, ils font immédiatement produits par la détermination de leurs caufes; de la même maniére que cette détermination eft l'effet d'une autre caufe, & ainfi à l'infini, jusques à la fuprême caufalité qui fe trouve en Dieu, telle

qu'elle

qu'elle eſt démontrée par ſa définition.

Toutefois ce ſeroit mal conclure que d'inférer de ce raïſonnement que Dieu ne fût qu'une cauſe éloignée de chaque modalité; parceque la cauſe immédiate ſe trouve dans la détermination; car il faut diſtinguer dans un ſujet, ce qui appartient à l'être, & ce qui appartient à la maniére d'être; après quoi nous concevrons aiſément, que ſi celle-ci ſe rapporte à la détermination, il n'en eſt pas de même de l'éxiſtence, qui ne peut être conceuë ſéparée de celle de la ſubſtance; puiſque s'il n'y avoit point d'être abſolu, il n'y auroit rien au monde d'éxiſtant.

Il ne s'enſuit pas non plus que les choſes qui ne ſont point modes de penſée, n'éxiſtent qu'en conſéquence de ce qu'elles ſont l'objet néceſſaire de l'idée divine; puiſque chaque attribut eſt conceu ſéparément & indépendamment. L'idée de l'étenduë ne renferme point celle de la penſée, ni réciproquement. Or puiſque, ſuivant l'axiome, ce qui eſt conceu indépendamment & ſans rélation n'a rien de commun, il s'enſuit que les modifications

cations d'un attribut ne ſçauroient être cauſes dans un attribut différent ; autrement les natures ſeroient ſujettes à une confuſion perpétuelle : la penſée pourroit devenir étenduë, ou l'étenduë devenir penſée, ce qui eſt abſurde. Cependant ces attributs & ces modalitez appartiennent à un ſeul être. C'eſt de lui que chacune tire le fond de ſon éxiſtence qui eſt commun ; n'y ayant que l'attribution & la maniére d'être qui ſoit différente ; & c'eſt de-là qu'il arrive par néceſſité de nature, que malgré leur diſtinction formelle, les modalitez de la penſée ſe réüniſſent à celles de l'étenduë. Deſorte que les unes deviennent l'objet propre, & les autres les images ſenſibles & repréſentatives de tout ce qui arrive à leur objet.

Mais pour bien entendre cette matiére, il ne ſera pas inutile, avant d'aller plus loin, de fixer les notions que nous devons attacher aux mots, *Eſprit*, *Penſée*, *Idée*.

Par le mot, *Eſprit*, j'entens donc tout être penſant ; non que je prétende le diſtinguer eſſentiellement de l'étenduë ; parceque les concluſions précédentes nous ont appris que la ſubſtan-

substance infinie est en même temps étenduë & pensante ; & parceque l'expérience nous apprend encore que la pensée se trouve jointe à nos corps, quoique leur liaison ne soit pas connuë.

2°. *Pensée*, est un acte représentatif & sensible, par lequel l'être a perception de lui-même & de tout ce qui lui arrive, ainsi que des objets externes qu'il est capable d'appercevoir ou de connoître, en conséquence de l'impression qu'il en reçoit.

3°. *Idée*, est tout concept formé par l'Esprit ; mais il y a des idées de plusieurs sortes ; quoiqu'elles conviennent toutes dans la propriété d'être sensibles au sujet pensant ; de représenter des objets, & de contenir un jugement sur l'objet représenté.

Je ne distinguerai point ici les idées par rapport à la sensibilité & aux affections du sujet pensant. Ce sera l'objet de la seconde Partie de ce Traité ; mais les considérant par rapport à la représentation, il semble que l'on peut dire que les unes sont purement mentales & spirituelles, parcequ'elles ne représentent rien qui tombe naturellement sous nos sens ; & telles

telles sont les idées que nous avons de la substance & de ses propriétez; que les autres sont purement corporelles, & ne représentent que nos perceptions; & qu'enfin les autres sont mixtes, résultantes des opérations & réfléxions de l'esprit sur les idées corporelles; & telles sont celles que nous exprimons par les termes de douter, conclure, raisonner, comparer &c. mais leur principale division doit, ce me semble, se rapporter à la verité qu'elles contiennent, c'est-à-dire, à leur convenance avec les objets qu'elles représentent; suivant quoi, j'appellerai idées égales, celles qui y sont conformes; & inégales, celles qui ne le sont pas. Après cela, je trouve qu'il y en a de simples & de composées, de générales & de particuliéres, d'absoluës & de rélatives, & plusieurs autres espéces, dont le détail iroit trop loin.

Or ayant ainsi déterminé la signification des expressions, il est évident qu'en les appliquant à Dieu, nous devons reconnoître que l'unité de son essence avec les actes qui en sont conséquens, démontre invinciblement que l'idée qui est en lui, est tellement

égale

égale à l'objet qu'elle repréſente, qu'elle ne conſtitue qu'un même être avec lui. Deſorte qu'il eſt vrai de dire que l'idée de Dieu ſe connoiſſant, & lui-même, ne ſont qu'un; comme l'idée d'un mode qui eſt en Dieu, & le mode même ne ſont pareillement qu'un; puiſque ſi l'idée de Dieu étoit différente, le mode ne ſeroit pas ce qu'il eſt; ou l'idée de Dieu pourroit être fauſſe, ce qui ne ſe peut.

Toutefois ceci ne doit pas s'entendre ſans précaution & ſans ménagement: car ſelon la définition précédente, la penſée entant qu'elle eſt un concept ſenſible de l'eſprit, repréſentatif des objets & des perceptions, ne peut jamais être éxempte de modification, puiſqu'elle n'éxiſte que par la détermination des objets. Et partant ſi elle eſt infinie dans la ſubſtance, entant qu'elle en eſt un attribut, elle ceſſe de l'être, ſitoſt qu'elle éxiſte ſpécialement, même dans la ſuppoſition qu'elle pût repréſenter à la fois, par une ſeule idée compléte, l'infinité de modifications de la ſubſtance.

Cette vérité deviendra encore plus évidente, ſi l'on conſidére, que nonſeulement la penſée a pour objet tous

les

les modes possibles de l'étenduë qui est infinie par sa qualité d'attribut; mais que toutes les modifications, dont elle est elle-même capable, sont pareillement son objet; l'esprit n'étant pas moins sensible à la perception des modalitez de pensée, qu'à celles de l'étenduë.

Or la conséquence naturelle de cette considération, nous porteroit à dire qu'il y a contradiction à soutenir que ces attributs sont infinis; puisque celui de pensée seroit précisément double de celui d'étenduë, à une unité près; mesure & énumeration de parties incompatibles avec la nature de l'infini, ainsi que nous l'avons déja observé.

Il faut remarquer ici que je dis, à une unité près; parceque la derniére idée ne seroit point représentative; autrement il y auroit progrès à l'infini, qui ne se peut.

Mais nous avons une autre régle qui nous raproche de la verité, en nous faisant sentir, par ces difficultez, qu'il nous est absolument impossible de former aucune idée de l'être substanciel; & qu'il nous suffit de sçavoir, avec conviction, que la substan-

ce,

ce, ni ses attributs ne sont point infinis par leurs modalitez, ne pouvant y avoir d'infini numeral; mais qu'ils sont infinis par leur nature, au sens qu'il ne se peut rien nier de réel de leur éxistence, comme il ne peut rien éxister qui ne leur appartienne.

Si nous voulons donc, après cela, définir avec précision, de quelle maniére l'idée de Dieu, ou l'attribut de pensée renferme les idées de toutes les modalitez possibles; tant de celles qui éxistent actuellement, que de celles qui ont éxisté & ne sont plus; ou de celles qui éxisteront, quoiqu'elles ne soient pas encore; ayant bien compris la demonstration qui établit que l'idée de Dieu représentative de telle modalité que ce soit, est même chose que l'objet représenté; il faudra conclure que ces idées particuliéres sont en Dieu, comme leurs objets; c'est-à-dire, que tant que les êtres particuliers n'éxistent qu'en puissance dans les attributs divins, rélativement à leurs causes ou à leurs effets, leur idée n'éxiste pas en Dieu d'autre maniere; mais que, quand ils passent à une éxistence réelle, qui par rapport à sa non-nécessité, n'est plus qu'une

durée

durée dépendante de la détermination de leurs causes, alors l'idée de Dieu les connoît & les embrasse comme réellement éxistans & participans de sa propre réalité; de telle façon néanmoins, que cette idée objective & eux-mêmes ne sont qu'une même chose; puisque, comme il a été dit, si l'idée de Dieu étoit différente, ils ne seroient pas ce qu'ils sont.

Et de-là vient que, si l'on demande quelle peut être l'idée divine, ou le mode de pensée correspondant à une matiére absolument inconnuë, telle que ce qui éxiste en terre perpendiculairement sous la place que j'occupe, a mille lieuës de profondeur, ou bien le dedans d'un bloc de marbre, d'un arbre, d'un rocher &c. comme il est certain que telle matiére éxiste réellement; puisqu'elle est mode de l'étenduë corporelle, & qu'en même temps elle est inconnuë & non connoissable dans la supposition, quel est le mode de pensée correspondant qui lui peut être assigné? La réponse n'est pas difficile; puisqu'il ne s'agit que d'appliquer l'idée de la connoissance virtuelle, que nous avons montré éxister en Dieu aussi
réel-

réellement que la connoiſſance actuelle. En effet, quiconque ſuppoſe l'idée d'un tout, ſuppoſe celle de ſes parties, du moins implicitement. Deſorte que, ſi l'on veut former une idée ou concept particulier de la partie, il faut alors la ſéparer de ſon tout, pour le revêtir d'une autre forme: c'eſt ainſi qu'en ouvrant la maſſe de la terre, ou d'un bloc de marbre, pour en pénétrer & connoître l'intérieur, ce qui étoit ſolide deviendra ſuperficie, & ne ſera plus par conſéquent la même modalité qu'auparavant. La même choſe ſe paſſe continuellement dans le corps animé, n'y ayant perſonne qui ne ſçache qu'il eſt actuellement ſenſible en toutes ſes parties, quoiqu'il en ait pluſieurs dont il n'a peut-être jamais eu de connoiſſance, ni de ſentiment explicite, non par défaut de ſenſibilité, mais par défaut d'application formelle de quelque ſujet à cette partie, lequel en dévelopant ſon ſentiment, l'auroit en quelque façon ſéparée du tout où elle eſt compriſe. Exemple précis de ce qui arrive dans l'Univers matériel, où la nature & la diſpoſition du mode d'étenduë déterminent la connoiſſan-

ce actuelle ou virtuelle, que l'on en peut avoir; c'est-à-dire, l'espéce du mode de pensée qui lui est correspondant.

Mais après avoir consideré les êtres particuliers en Dieu qui est le principe général, il est nécessaire de les éxaminer en eux-mêmes. Et comme je me trouve occuper une place parmi ces êtres particuliers, je m'interroge moi-même le prémier, afin de juger des autres par mon propre sentiment.

Et prémiérement par rapport à mon éxistence, je recherche si malgré les conclusions précédentes, il n'y a pas moyen de me considérer comme une substance, en conséquence de ce que j'éxiste avec toutes les propriétez que l'on nomme transcendantes; car je suis un; c'est-à-dire, séparé & distinct de tout autre. Je suis vrai; c'est-à-dire, un être réel & effectif: je suis bon; c'est-à-dire, que je posséde toutes les qualitez nécessaires à ma constitution; & de-là n'ai-je pas lieu de conclure que je suis une véritable substance? Mais d'autre part, si j'ai une fois bien compris l'idée vraye qui doit être attachée au nom de substance, & particuliérement cette

te propriété d'être conceu par soi seul, & de n'avoir besoin que de soi pour éxister, je conclurai nécessairement que moi & tous mes pareils, ne sommes que des modalitez dépendantes des causes qui nous ont fait éxister, ou de celles qui perpétuënt notre durée, dans une certaine forme & rélation de parties; quoiqu'il soit vrai que, par rapport à l'éxistence, nous appartenions à l'être absolu, duquel seul nous la pouvons tenir.

Je m'objecte néanmoins que, si nous apparténons à l'être absolu, de telle maniére que nous n'ayons d'éxistence que par participation de la sienne, il doit s'ensuivre que, s'il est une substance, nous sommes pareillement des substances, ou au contraire. Mais je vois d'abord que ce raisonnement n'est qu'un paralogisme déjà réfuté dans l'article où il a été traité de l'unité de la substance, dans lequel je me suis convaincu qu'il ne peut éxister plusieurs substances de même ou de différent attribut, & qu'à mon égard particulier, ce qui éxiste en moi substanciellement a toujours éxisté & éxistera éternellement; parcequ'il appartient à l'être absolu,

toute la propriété des êtres qu'il spécifie, se borne à une capacité purement passive d'être représenté par une image idéelle; & qu'ainsi la réalité, ou non-réalité d'une telle représentation ne change rien à la nature du sujet, & c'est pour cela qu'il a été remarqué cy-devant, qu'il suffit que tels êtres soient connus ou connoissables par quelque mode de pensée qui leur soit correspondant dans l'infinité de l'attribut divin.

Et par l'acte complet j'entens une affection sensible aussi bien que représentative de tout ce qui arrive à l'objet propre d'un être pensant. De sorte que l'être pensant n'est réellement distingué du non-pensant (la spécification de l'attribut à part) que par la perception qu'il est capable de recevoir tant de l'état & de la disposition de son objet propre, que de toutes les choses qui font impression sur cet objet; pendant que le non-pensant est borné dans la possibilité d'être représenté par une image sensible à celui qui la reçoit, mais insensible à celui de qui on la prend.

D'autre côté, comme nous nous sommes cy-devant convaincus que

l'idée objective qui est en Dieu, de toutes les modalitez de ses attributs, n'est réellement qu'une même chose avec elles, il faut conclure que l'être pensant & le non-pensant différent entre eux comme les idées de l'un & de l'autre qui sont en Dieu; mais ces idées sont également en acte; puisqu'elles constituënt également des êtres réels & effectifs; il faut donc reconnoître que la différence qui est entr'elles, ne se peut rapporter qu'à la nature de l'acte même, suivant laquelle l'idée de l'être pensant est dite exister en acte complet, & l'idée de l'être non-pensant en acte incomplet; c'est-à-dire, moins parfait que le précédent; & de-là j'ai droit de conclure que toute la différence des êtres est établie sur la nature & la qualité de l'acte qui détermine l'idée objective de Dieu par rapport à eux.

Mais il s'ensuit encore de ce principe, 1o. que tout être pensant est formé dans l'attribut de pensée d'une portion déterminée & modifiée, de l'infinie pensée de la substance; puisque l'idée objective qui est en elle, & l'esprit qui est l'objet de cette idée, ont été démontrez même chose.

Et 2°. que dans l'attribut d'étenduë, l'être pensant est formé d'une portion déterminée de la même étenduë, qui est renduë l'objet propre de cette modification de la pensée, par la détermination de l'idée objective qui est en Dieu; de telle façon que tout ce qui peut arriver à cet objet lui deviendra sensible & connu par une image certaine de l'impression de toutes les causes qui agiront sur lui. Et partant l'Esprit sera justement défini un mode de pensée correspondant à certain mode d'étenduë, par lequel il est déterminé comme par son objet propre & nécessaire.

Et partant l'idée objective & divine qui spécifie l'esprit humain & qui le fait éxister, embrasse nécessairement celle du corps humain comme de son objet propre: car si ce n'étoit point ce corps, l'esprit n'auroit point de perception de ce qui lui arrive, ou du moins il n'en auroit que comme d'un corps étranger; mais il n'a perception des autres corps que par son corps. Donc son propre corps est son objet, & non aucun autre, si ce n'est par rapport à lui.

C'est pourquoi je concluds que je

suis

ſuis composé de corps & d'esprit, & que tous les autres individus qui participent à la ſenſation & à l'intelligence ſont proportionnellement de même nature & compoſition que moi; en telle ſorte que chez eux comme chez moi, le corps & la penſée ſont unis, comme l'idée l'eſt à ſon objet, & que tous les deux reçoivent leur éxiſtence, tant de la modification des attributs ſubſtanciels, que de l'idée de l'un & de l'autre réduite en acte complet, qui ſe trouve en Dieu.

D'où il ſuit qu'en général les idées de Dieu par rapport aux êtres particuliers, de quelque nature & proprieté qu'ils ſoient, ſont entr'elles comme leurs objets; parcequ'elles ſont ſuppoſées égales, & qu'elles ne peuvent être autres, ſelon les preuves que nous en avons données. Partant la réalité & la perfection des idées eſt rélative à celle des objets, & réciproquement, celles des objets à celles des idées; puiſqu'il a été prouvé que l'idée objéctive d'un mode, & le mode même ne ſont qu'un. Et c'eſt en cela que conſiſte toute la différence individuelle ou ſpéciale, qui ſe trouve d'homme à homme, ou d'homme à

une autre eſpéce, depuis le dernier inſecte qui paroît avoir du ſentiment & la perception de ſoi-même, jusqu'à l'intelligence la plus élevée qui puiſſe être conceuë.

Tout mode d'étenduë ne renferme point néceſſairement le mode de la penſée, quoiqu'il ſoit évident que les modes de l'un & de l'autre attribut ſe correſpondent proportionnellement. Celui donc qui réunit la penſée, ou le ſentiment à l'étenduë, a une réalité de plus; & cette réalité s'augmente à proportion de la diſpoſition de l'objet à être mû par les impreſſions des cauſes externes; parceque l'altération de cet objet fournit à l'eſprit un plus grand nombre de perceptions, qui augmentent par conſéquent ſa réalité, en multipliant & variant ſes idées. Obſervation qui nous fait connoître le grand avantage qui réſulte de l'organiſation des corps; puisque c'eſt elle qui détermine la fléxibilité & la mobilité de l'objet propre de chaque eſprit, depuis celui qui anime l'inſecte jusqu'à la ſuprême intelligence; & puisque c'eſt elle qui établit toutes les différences individuelles dans la même eſpéce.

Mais

Mais il s'enfuit encore du même principe, que l'esprit qui dans la perception qu'il a de son objet, distingue le mieux la nature des impressions qu'il reçoit des causes externes; celui qui confond le moins les différentes affections qui en résultent; & enfin celui qui porte sur leur sujet un jugement plus simple, est aussi celui qui a des idées plus claires & plus évidentes, & qui est le plus disposé à en faire une juste comparaison. Principe qui dévelope le fondement de ce que nous appellons la Raison.

Toutefois il est bien difficile d'entendre parfaitement une telle mécanique, si l'on n'est instruit plus particuliérement de la nature des corps & de leurs propriétez; & c'est ce qui me détermine à interrompre nos considérations sur l'union du corps & de l'esprit, pour traiter phisiquement du prémier.

Le corps en général est une étenduë solide; c'est-à-dire, un mode de l'attribut absolu d'étenduë; & les corps particuliers sont des modes de l'étenduë solide, distincts d'entr'eux par leur figure, composition, repos & mouvement.

D'où il ſuit que tous les corps conviennent dans le principe, qu'ils ne peuvent être conceus que comme modes d'un même attribut, & qu'ils ne différent que par les termes que j'ai marquez.

Quant aux affections des corps, on remarque en général que les prémieres ſont le repos, ou le mouvement; que celui-ci eſt conſideré ſelon ſa viteſſe, qui a pluſieurs degrez; mais qu'en ne faiſant attention qu'à la nature du corps, il ſera toujours vrai de dire que, comme il ne peut y avoir d'effet ſans cauſe, les corps ne ſçauroient être mûs ni ſe repoſer, ſans détermination de la part d'un agent de même nature que lui; c'eſt-à-dire, d'un autre corps, qui eſt lui-même en repos, ou en mouvement, par une autre détermination, & ainſi à l'infini.

En effet, ſi je conſidére un corps en repos, ſans attention à aucun autre, je ne puis juger autre choſe ſinon qu'il repoſe; mais s'il vient à ſe mouvoir, je ſuis convaincu que ce n'eſt point parcequ'il étoit en repos, & qu'il faut que ſon mouvement ſoit cauſé par une détermination externe.

Con-

Confidérant enfuite l'effet d'une caufe externe agiffante fur un corps, je ne puis douter qu'il ne réfulte de l'action de la caufe & de la réaction du fujet qui la fouffre. Deforte que des deux il naît un, ou plufieurs modes dans le corps déterminé par cette caufe. Ainfi quand un corps tombe fur un autre, auquel il ne peut communiquer aucune partie de fon mouvement, il en réfulte un mode de réfléxion, pour la continuation du même mouvement, dans le prémier de ces corps.

A l'égard de la maniére dont les corps fe joignent entr'eux, on obferve que, foit qu'ils ayent pareille ou différente grandeur, foit que tous enfemble foient en repos ou en mouvement, s'ils font refferrez par d'autres corps, s'ils fe touchent par leurs fuperficies, s'ils s'accrochent les uns aux autres, ou fe pénétrent réciproquement; ces corps font dits unis, & compofent enfemble un tout de certaine figure, qui eft un mode de l'étenduë folide, que l'on nomme individu corporel, ou fuppoft.

La compofition de ces individus les rend plus difficiles, ou plus aifez

à se séparer ; & de-là viennent les distinctions de dur, mol, fluide &c.

Si quelques-unes des parties de ces individus sont séparées de leur tout, & qu'il leur en succéde d'autres de même nature, l'individu conservera son être, sa composition & son nom; par la raison, que les corps ne sont point distinguez par leur substance, & que l'être de tel ou tel individu ne consiste que dans sa composition.

Si pareillement les parties de ce tout s'augmentent, ou diminuënt proportionnellement entre elles & au tout; si ces mêmes parties changent de mouvement, sans perdre la rélation qu'elles ont entr'elles; si même elles cessent de se mouvoir tout-à-fait ou en partie, sous la même condition, il est évident que le même individu subsistera toujours.

Et de là il faut conclure qu'il y a des individus de toutes espéces, les uns composez de corps très-simples, d'autres composez eux-mêmes d'autres individus, & d'autres encore de ces derniers, & ainsi jusqu'à l'universalité des choses, qui est elle-même, en ce sens, une espéce d'individu, dont les parties changent perpétuelle-

ment & en une infinité de manieres, sans que sa nature en soit alterée, ni qu'elle cesse d'être la même.

Appliquant maintenant ces notions au corps humain, je concluds aussitôt que c'est un individu composé de plusieurs autres, lesquels ont aussi leurs parties individuelles.

Je m'apperçois que des individus dont je suis composé, les uns sont durs, les autres mols, les autres fluides &c.; que ces individus changent, s'altérent, se dissipent, & que j'ai besoin, pour en réparer la perte, d'autres corps individuels qui reprennent la place des parties dissipées.

J'observe encore que les impressions des causes externes changent ordinairement le plan & la figure de mes parties.

Enfin je croi sentir en moi-même je ne sçai quelle force, que je prens pour une puissance de mouvoir mon propre corps, & plusieurs autres par son moyen, sans que je puisse m'assurer néanmoins que ce ne soit pas l'effet d'une détermination externe, dont la cause ne m'est pas connuë.

Par ces observations, quand bien je n'aurois pas une expérience certai-

ne, je pourrois conclure que l'esprit humain est capable d'avoir une très-grande quantité d'idées & de perceptions différentes ; puisqu'il doit naturellement & nécessairement ressentir & connoître ce qui arrive à son objet.

Mais il faut que je juge encore que le mode de pensée qui établit son éxistence, ne consiste pas en une idée simple ; puisqu'il résulte de la succession de ses diverses idées, rélatives à toutes les affections de son corps & de ses parties ; non par rapport au détail de leur composition ou arrangement, mais par rapport aux différentes impressions dont elles sont susceptibles.

Pareillement je conçois que les idées des différentes affections du corps humain & de ses parties renferment celle des autres corps qui agissent sur elles & sur lui ; parcequ'autrement j'ignorerois comment il se fait qu'avec la perception de mon être propre, j'ai encore celle de tout ce qui excite cette perception.

Enfin je trouve dans le même principe la cause pour laquelle je connois si peu la nature de mon propre

corps

corps & ma constitution, desquelles je ne puis avoir d'idées que par mes sensations; de même que je ne connois les autres corps que par les impressions qu'ils font sur le mien, lesquelles m'assurent simplement de leur présence, ou peu plus, jusqu'à ce que d'autres impressions les éloignent de moi, effacent ou affoiblissent la perception que j'en ai.

D'autre part, remarquant que l'on a quelque fois une perception aussi vive des objets absens que des présens, pour pénétrer la cause de cette irréguliere égalité, j'observe que l'effet nécessaire de l'action des objets est de modifier les parties du corps sur lesquelles ils agissent; desorte que l'impression s'en continuë assez longtemps, même en leur absence; le mouvement qui s'est formé à leur occasion altérant les parties prochaines, & celles-ci les suivantes, jusqu'à ce qu'il en resulte une disposition durable dans les fragiles organes du cerveau.

Mais parceque cette perception des objets externes est fort différente de celle que l'on a de ce qui se passe en soi-même, j'appelle image, l'idée des objets

objets qui reste après l'impression ; & j'appelle imagination, le pouvoir que l'on croit avoir, de contempler ces images, en excitant certains organes, ou rappellant des sensations passées.

Le fondement de l'imagination n'est donc autre, que la perception des objets qui agissent, ou qui ont agi sur le corps. Mais comme il n'est presque point de perception simple, & qui ne soit rélative à l'action de plusieurs agens à la fois, les parties organiques ne peuvent reprendre la situation ou le mouvement qui renouvelle cette perception, sans la rappeller toute entiére avec les images de tous les objets qui ont concouru à former cette perception. Mécanique qui nous decouvre en quoi consiste la faculté de mémoire, laquelle, à l'occasion d'une image, en rappelle aussitôt une autre, selon la suite & l'enchaînement des perceptions passées ; encore que ces images n'ayent souvent aucun rapport les unes aux autres, comme il n'y en a point entre les mots & les choses signifiées.

Confrontant, après cela, l'idée que ces différentes réflexions nous donnent de la nature de l'esprit avec la thése

théſe principale qui poſe que la penſée eſt un attribut de l'être abſolu, & que les êtres particuliers douez de penſée, ſont des modes de cet attribut diſtinguez entre eux par leurs objets, je me trouve en état de conclure que mon eſprit eſt donc un mode de penſée, diſtingué des autres eſprits, par l'objet qui lui eſt propre, lequel eſt mon corps; & que toutefois il ne connoît ce corps, ni lui-même, ni ſon éxiſtence, ni ſa compoſition, ni celles des autres, que par les affections de ce même corps.

Ou bien autrement: car l'on ne ſçauroit trop répéter de tels principes & en trop de maniéres différentes. L'eſprit humain eſt établi par la connoiſſance intime & ſenſible qu'il a néceſſairement de tout ce qui arrive au corps humain compoſé, remué, changé, réparé dans ſes diverſes parties, qui ſont elles-mêmes changées, compoſées, remuées, réparées &c. Mais il n'eſt point établi par l'idée ou la connoiſſance des mouvement, compoſition, changement & réparation du corps ni de ſes parties; parceque l'idée objéctive qui fait toute la réalité des êtres particuliers, n'établit

l'éxi-

l'éxiſtence des eſprits que ſur la ſenſibilité des affections de leurs objets, qui ſont les corps.

Ces véritez qui ſe dévelopent peu-à-peu me font appercevoir (quoiqu'encore avec quelque confuſion) que le ſiſtême qui établit l'eſſence des eſprits, dans la ſeule & pure penſée, eſt bien plus ſubtilement imaginé, qu'il n'eſt véritable ou ſolide. En effet, il m'eſt auſſi difficile de concevoir une penſée ſans objet, ſans repréſentation & ſucceſſion d'images, qu'une ſenſation ſans organes. Que ſeroit, par éxemple, une ame ſéparée de ſon corps, ſinon une penſée vague, indéfinie, dépouillée d'objet réel & de ſentiment? Il eſt vrai toutefois, que l'être étant infini, & ſes modalitez pareilles, on n'a pas de fondement ſuffiſant pour nier qu'il ne puiſſe y avoir d'autres intelligences, fort au-deſſus des eſprits humains; comme il y en a pluſieurs, & dans une immenſe quantité qui ſont au-deſſous, en divers degrez d'inferiorité; pourvû cependant que l'on accorde à celles-là, des objets particuliers, dans quelqu'un des attributs divins.

Que ſi l'on pouſſe plus loin cette diſ-

discussion, on découvrira de même la raison pour laquelle l'esprit ne se connoît point lui-même, ignorant & sa nature & son essence, ses propriétez, le ressort de ses actions, sa véritable durée, & pour tout dire, les fondemens certains de son repos, ou de son espérance. Il peut, à la vérité, doubler & tripler ses idées; c'est-à-dire, avoir des idées des idées de ses affections; parceque les unes & les autres sont toujours des perceptions; mais il ne s'en connoît pas mieux lui-même, puisque n'éxistant que comme représentation sensible & successive des affections de son corps, il ne sçauroit avoir d'idée plus compléte de lui-même, que de l'objet sans lequel il ne seroit pas.

De plus, comme les parties constitutives de cet objet ne sont point de son essence, & que ce n'est que leur assemblage, ou la rélation qui est entre elles qui le font ce qu'il est, il s'ensuit que nulle idée de ces parties ne se trouve en particulier renfermée dans l'idée totale de l'être humain; si ce n'est d'une maniére simplement conditionnelle, qui ne sçau-

roit procurer qu'une notion absolument imparfaite du tout.

Ainsi l'imperfection de nos connoissances n'est malheureusement que trop fondée, tant sur l'ignorance où nous sommes de la véritable nature de nos esprits & de nos corps, aussi bien que de leur constitution, que sur l'impossibilité de pénétrer celle des objets externes, qui ne se communiquent à nous que par les sensations. Je ne dois donc plus m'étonner de me trouver dans l'ignorance de ma propre durée, ou de celle des autres; puisque mes notions sont toutes superficielles, & incapables d'atteindre la nature dans son intérieur. Je découvre même la raison pour laquelle je me suis accoutumé à regarder les événemens comme contingens; sçavoir d'une part, la certitude que l'existence des êtres particuliers n'enferme par elle-même aucune nécessité, & de l'autre, l'ignorance de l'ordre des causes & des déterminations spéciales qui les font éxister, ou qui les détruisent, ou les font changer de disposition.

Cependant je ne puis si peu me connoître & les autres hommes, que je

je ne ſçache que nous raiſonnons; c'eſt-à-dire, que nous pouvons comparer nos idées entr'elles, & en tirer des concluſions. Comment cela peut-il être, ſi nos eſprits n'éxiſtent que par la ſuite ou ſucceſſion des idées repréſentatives des affections de nos corps? Et cette difficulté réſoluë, quelle eſt la régle de jugement qui nous aſſûrera que nous ſçavons & connoiſſons quelque choſe de certain & de vrai?

A l'égard de la prémiere queſtion, voici comme je penſe que l'on y peut répondre. Il eſt évident que les affections du corps ſont tellement l'objet de l'eſprit, que l'on n'a aucune perception qui ne ſoit penſée, ni réciproquement aucune penſée qui ne ſoit perception; & ſi cela étoit autrement, on penſeroit ſans le ſentir, & ſans en avoir connoiſſance, ce qui eſt abſurde.

Or la mémoire, de laquelle nous avons commencé à former une idée, eſt ſenſiblement le magazin des images de toutes les perceptions, & des idées réfléchies des mêmes perceptions. D'autre part, l'imagination que l'on ſe repréſente comme une puiſ-

ſance

ſance active & libre, & qui n'eſt toutefois que la détermination conſéquente de quelque affection du corps, excite ces images, ſuivant leur rélation & la dépendance où elles ſont les unes des autres. Dirons-nous encore que, pour comparer ces images, pour connoître ce qu'elles ont de pareil ou de différent, pour former une nouvelle idée, pour avoir une nouvelle perception de l'un ou de l'autre, il ſoit beſoin de ſuppoſer de nouvelles facultez à nos eſprits, une appréhenſion qui ſaiſiſſe les objets, un jugement qui affirme ou qui nie, & une raiſon qui concluë?

C'eſt dans une telle occaſion que l'on peut dire que l'homme ſe plaît à multiplier les êtres ſans néceſſité; puiſque la ſimple perception ſuffit pour toutes ces différentes opérations. En effet, n'eſt-il pas évident que, quand il s'agit de comparer deux idées ou deux images, le ſeul ſentiment nous découvre ce qu'elles ont de commun, ou de différent; & que la concluſion n'eſt autre choſe que la ſenſation plus ou moins parfaite de leur convenance ou diſconvenance; laquelle, ſi elle atteint juſqu'au degré

que

que nous nommons évidence & conviction, n'est qu'une perception plus vive, & qui en grave d'autant mieux son image dans la mémoire, comme toutes les autres de même genre?

Il est donc vrai que nos plus subtiles pensées, pourvû toutefois que ce soit des pensées (car il est souvent des assemblages de paroles qui ne signifient rien) ne sont que les images de nos perceptions, pareilles aux plus simples dans le principe commun, qui est la sensation; mais plus délicates dans les portraits qu'elles nous peignent, parcequ'ils sont tirez par réfléxion, & conséquemment plus dégagez de la matiére. Nous nous débitons ensuite ces pensées les uns aux autres, avec plus ou moins de légéreté, de proprieté d'expression, & plus ou moins de plaisir & de conviction dans l'auditeur, selon qu'il est en état, par la disposition de ses organes, d'être touché d'une sensation de certaine espéce; car nous avons déja observé, que c'est la fléxibilité des parties, qui détermine la proprieté des esprits. Ainsi il ne faut point être étonné de trouver des hommes à qui le langage des autres soit intelligible,

ligible, ſans différence d'idiome, parcequ'il doit y avoir même disproportion entre les idées des uns & celles des autres, qu'entre leurs organes & les diſpoſitions de leur corps. La même démonſtration s'étend jusqu'à la brute & à l'inſecte qui raiſonnent à leur maniére, par comparaiſon des images qui leur ſont préſentes, & par acquieſcement à l'évidence; c'eſt-à-dire, à la plus forte ſenſation, ſans qu'il y ait d'autre différence entr'elles & nous, que celle de l'organiſation, telle qu'elle ſe rencontre d'homme à homme, quoique dans une moindre diſtance.

Mais ne peut-on pas inſiſter contre ce diſcours & dire que, ſi l'eſprit agit ſur ſes idées, s'il peut effectivement les comparer, les réduire à ce qu'elles ont de commun, & connoître leurs différences; c'eſt mal-à-propos que j'ai dit que ces mêmes idées ſont la forme de l'eſprit, ſans autre différence que celle que l'on conçoit entre la figure & l'étenduë ſolide? Car la même différence qui eſt entre l'homme & ſon ouvrage, doit être entre l'eſprit & le raiſonnement.

On ſe trompe néanmoins, l'eſprit ne

ne travaille point sur ses idées, comme sur une matiére distincte de lui-même. Il compare, à la verité, les images de ses perceptions; il forme des idées de ses idées; il les redouble, les augmente, les diminuë, les sépare; mais toujours comme images de ses perceptions, & jamais comme chose distincte de l'impression sensible qu'elle fait sur lui; puisqu'il ne peut autrement les connoître, ni autrement en juger.

Quant à la séconde question qui regarde les moyens de connoître la vérité & de parvenir à une certitude qui seule peut faire le repos de l'esprit, avant que d'y répondre, il est nécessaire de poser quelques principes touchant l'imagination & les idées.

La prémiere est, que le principe de l'erreur n'est pas dans l'imagination; c'est-à-dire, que l'esprit n'erre pas en conséquence de ce qu'il a des perceptions, & de ce qu'il s'en représente les images; mais seulement, parcequ'en se les représentant, il n'a pas de faculté critique, capable de rejetter l'idée de ce qu'il imagine mal: car en formant un concept, s'il connoissoit toujours la réalité, ou non-réalité

de ce qu'il imagine, il ne ſe tromperoit jamais.

La ſeconde, que toute idée, entant qu'elle eſt un mode de penſée, eſt vraye & réelle en elle-même, & ne contient rien de poſitif, pourquoi elle puiſſe être dite fauſſe; d'autant que, ſi la fauſſeté étoit quelque choſe de réel, ce ſeroit un mode de quelque attribut de l'être abſolu, ce qui ne peut être. Or le mot, *vrai*, affirme l'éxiſtence de quelque mode, & le mot, *faux*, nie cette même éxiſtence. Par conſéquent il eſt certain que le faux n'eſt point poſitif.

Afin donc qu'une idée ſoit vraie dans le ſens naturel, il ſuffit qu'elle éxiſte; mais afin qu'elle ſoit juſte & proportionnée à ſon objet, & véritable à ſon égard, il faut que cet objet éxiſte réellement, tel qu'il eſt repréſenté par cette idée; & enfin pour que l'eſprit puiſſe acquieſcer à cette idée, il faut qu'il connoiſſe cette convenance, par une perception vive & ſenſible, qui n'admette rien de contraire à elle-même; & l'idée de cette perception eſt le mode de penſée, que nous nommons évidence.

La fauſſeté au contraire ne ſçauroit

roit avoir d'autres principes que la non-éxiſtence des objets, ou des qualitez qu'on leur ſuppoſe; ou bien la négation de ce qui éxiſte réellement. Ainſi je n'y découvre que défaut de connoiſſance; puisque ce ſont les eſprits qui errent, & non les corps. Cependant ce n'eſt pas une ignorance totale; car ſe tromper, & ignorer ſont choſes bien différentes. C'eſt donc une connoiſſance imparfaite, telle qu'elle peut reſulter ou d'une perception confuſe, ou d'une prévention contraire à la verité, ou de la faſcination des paſſions, qui toutes peuvent emprunter la vivacité & la ſenſibilité que nous attribuons à l'évidence; mais qui ſont néanmoins les véritables & les ſeuls obſtacles, qui puiſſent nous empêcher de la reconnoître.

Le caractére propre, l'indice certain de la verité ne ſe peut donc rencontrer ailleurs que dans l'évidence; parceque toute autre eſpéce de conviction deviendra d'abord ſuſpecte à un eſprit libre & non prévenu; au lieu que celle qui eſt l'effet de l'évidence eſt nette, claire & diſtincte, qu'elle n'eſt combattuë par aucune

idée contraire ou diſconvenante; mais plutôt qu'elle exclud abſolument l'incertitude. En effet, qu'eſt-ce que ſçavoir une verité, ſi ce n'eſt la bien connoître, l'entendre parfaitement? Or puis-je avoir le ſentiment de cette connoiſſance ſans ſon idée, ou ſon idée ſans ſa perception? Il m'eſt impoſſible de ſçavoir que je doute, ou que je ſuis certain, ſi de fait & précédemment je n'ai le ſentiment, ou la conſcience de mon doute & de ma certitude: mais ce n'eſt point la ſuite, ni la conſéquence d'une étude laborieuſe, ou de l'art de conſtruire des ſillogiſmes. Tout ſe fait ici par ſentiment, auquel il n'eſt pas en notre pouvoir de contredire, ou de refuſer un acquieſcement intérieur.

Au contraire l'erreur eſt une image imparfaite & déguiſée qui repréſente un objet qui n'éxiſte point, ou qui le revêt de qualitez qu'il n'a pas, ou qui nie celles qu'il poſſéde; laquelle image, entant qu'elle eſt le concept d'un être penſant, eſt pourtant réellement un mode de penſée, auſſi bien que l'évidence, qui eſt mode d'une autre eſpéce; mais leur réalité pareille quant à l'éxiſtence, ne l'eſt pas quant

à la

à la représentation; puisque l'une est supposée d'objets qui éxistent tels, & l'autre d'objets qui n'éxistent point. Il s'ensuit donc que l'idée vraie & l'idée fausse différent entre-elles comme l'être & le non-être; puisque telle est la différence de leurs objets.

Mes idées s'éclaircissent, je le vois bien; & cependant cette évidence, qui doit bannir l'incertitude, & faire connoître nuëment la vérité, paroît encore fuir devant moi. Un nuage de difficultez nouvelles vient me confondre, & je ressens toute la force des préjugez de l'habitude & de l'éducation: car dans le fond n'y a-t-il pas parmi nous une science qui nous apprend à juger de la force, ou de la foiblesse d'un raisonnement; un art qui enseigne la maniére de persuader les autres, d'entraîner leurs sentimens, & de les convaincre? Mais si cette science est véritable; si cet art n'est pas une fiction, que devient toute la prétenduë mécanique des idées, des perceptions & du raisonnement machinal? Nous sentons, en effet, que le raisonnement est un ouvrage de l'esprit, dans lequel non seulement il discerne les preuves qu'il veut employer,

ployer, après en avoir estimé la valeur; mais il les arrange, les distribuë, les soutient les unes par les autres; en un mot, il le compose à sa volonté. D'autre part, s'il s'agit de persuader, d'obtenir, de deffendre, d'accuser, il y a un art dans la conduite de la parole & des expressions qui ne manque guéres la fin qu'il s'est proposée; mais ces paroles & ces expressions ne sont que les signes de nos idées. Si donc l'art tombe sur celles-là, il régle par conséquent celles-ci, & les régle les prémieres sans nulle difficulté. Est-il une science, un art, une méthode qui puissent régler des effets supposez déterminez par des causes étrangéres, & totalement indépendantes de nous? De plus, quelle est la faculté qui nous reste capable d'employer cet art & cette méthode, si l'idée que nous avons de la volonté n'est qu'une pure chimere, & si nos organes ne sont employez que par une détermination qui a sa cause hors de nous? Voilà les difficultez que l'ancien préjugé fait encore naître chez moi.

Mais avant de travailler à les resoudre, il est nécessaire, ce me semble,

de convenir de la signification des termes, *ſcience*, *art*, *méthode*.

Quant au prémier, je croi que par le nom de ſcience nous devons entendre un amas régulier & méthodique, compoſé d'un certain nombre d'idées vrayes & définies concernant tel ou tel ſujet. Et ſuivant cette définition, l'on peut aſſurer qu'il ne ſçauroit y avoir de ſcience fauſſe, puisque nous ſuppoſons qu'elles doivent toutes être établies ſur des idées vrayes. Partant il demeure évident que la ſcience doit être définie une connoiſſance véritable & méthodique de quelque ſujet, qui s'acquiert ou par inſtruction, ou par expérience; & ainſi je rejette la frivole définition de l'Ecole qui, ſuppoſant que la ſcience eſt la connoiſſance des ſujets par leurs cauſes, les exclud toutes en général, puisque nous n'avons point de telles connoiſſances. Mais il ſuit de notre définition, que le fondement de toute ſcience eſt l'organe de la mémoire, dont le devoir & la proprieté eſt de conſerver les images de toutes ſortes d'idées, & de toutes ſortes de perceptions.

2°. J'appelle art, toute opération

 métho-

méthodique des organes humains, concourante avec les idées & les images tracées dans la mémoire, par l'instruction & l'expérience. Et je remarque sur ce sujet que l'homme étant automate (c'est-à-dire remuant son propre corps selon certaines déterminations) il peut par conséquent exciter & appliquer ses organes, suivant les mêmes déterminations. Et d'autant que la mémoire est comprise au nombre de ces organes, la méthode de donner un ordre aux idées qui y sont conservées tombe aussi bien dans le rang des arts, que la direction de la langue ou de la main, ou de tout autre organe plus sensible qu'elle ne l'est.

Enfin j'appelle méthode, l'usage résultant de l'expérience, qui fait connoître sensiblement les moyens les plus faciles, pour parvenir à une fin proposée; & partant l'organe naturel de l'art & de la méthode, est l'imagination, qui fait revivre également toutes les images contenuës dans la mémoire, soit comme termes, soit comme moyens, soit comme piéces inutiles.

Or ces définitions posées, qui peut

nier que la ſcience, l'art, la méthode ne puiſſent être acquiſes & employées par l'homme, être machinal & déterminé par ſes cauſes externes, tel que nous l'avons dépeint ? Il peut avoir des idées vrayes, dès que l'on ſuppoſe qu'il en peut avoir de quelque eſpéce que ce ſoit; mais il eſt évident qu'il n'en ſçauroit avoir aucunes ſans perception, & par conſéquent ſans cauſe externe. Or comme l'expérience propre & particuliere de l'homme ne lui peut fournir qu'un nombre très-borné d'idées vrayes, parceque la vie eſt courte, les occaſions rares, & parceque l'eſprit n'eſt preſque jamais attentif; il a d'ailleurs l'avantage de pouvoir profiter de l'expérience des autres, en recevant d'eux, par l'organe de la parole, la perception de certaines images vrayes, qu'ils ont eux-mêmes reçuës de ceux qui les ont précédez, ou de leur propre expérience.

Or qui pourroit douter, que de ce nombre d'idées ſuppoſées vrayes, il ne ſe puiſſe former une connoiſſance véritable; c'eſt-à-dire, une ſcience concernante tel ou tel ſujet ? Qui pourroit pareillement douter que ces

idées ne soient susceptibles de quelque ordre & de quelque arrangement, surtout de la part de ceux qui les ayant longtemps possedées, les ont maniées & comparées à loisir, & ont connû les nouvelles perceptions, que cette comparaison a produites en eux? D'où ils ont conclu qu'elle feroit le même effet chez les autres. Méthode qui a produit les différens sistêmes de science que nous voyons, & qui forme tous les jours ce que nous appellons un raisonnement, qui n'est autre chose (comme il a été dit) qu'un amas de perceptions réfléchies; c'est-à-dire, nées de la comparaison d'autres idées, ou perceptions précédentes.

Or comment douter que la mémoire ne conserve les images de ces nouvelles perceptions dans l'ordre & la rélation où elles lui sont présentées, ou dans celui qui dépend de la configuration des parties de l'organe, suivant lequel une idée en rappelle une autre progressivement, jusqu'au terme de la détermination, qui a excité la prémiere? Cela ne souffre aucune difficulté, & ne peut même être autrement. J'avouërai toutefois, parce-

que c'eſt une conſéquence néceſſaire de la mécanique de l'être humain, qu'il y a des organes mieux diſpoſez les uns que les autres, pour acquerir les perceptions, ou images réfléchies, comme il y en a d'autres qui les conçoivent plus nettement, d'autres qui les expriment avec plus de force, ou plus de graces & de légéreté; car la perſuaſion qui n'eſt autre qu'une perception préférée par celui qui en eſt touché, eſt une conſéquence ou de la paſſion que l'orateur ſçait remuer & conduire, ou de l'évidence des raiſons qu'il ſçait employer, leſquelles deviennent perceptions chez l'auditeur, comme elles l'ont été prémiérement chez lui.

Que devient, après ce détail, toute la force des objections que je me ſuis propoſées? En effet conçois-je mieux que l'eſprit ait une puiſſance réelle d'inventer & de forger des raiſons à diſcrétion, que je ne conçois que ces raiſons étant toutes faites, il en a la perception, par la comparaiſon que le ſentiment opére en lui, des images des objets qui lui ſont préſens, ou qui ſont gravées dans ſa mémoire, & qu'il a le pouvoir d'exprimer cette per-

perception devenuë idée, soit par la parole, soit par l'écriture? Y a-t-il plus de vrai-semblance à supposer que l'homme peut gouverner sa main pour faire quelque ouvrage, qu'à dire qu'il conduit sa langue & ses expressions, & que ces expressions sont les signes de ses idées, de leur netteté, clarté, arrangement, ordre & conséquence? J'avouë que je ne comprens pas sur quoi l'on peut fonder la disparité de cette oeconomie, puisque si l'homme a la direction arbitraire de l'un de ses organes, il doit avoir celle de tous les autres, ou au contraire.

Ainsi la difficulté se réduit essentiellement à l'article de la volonté, laquelle on imagine être la seule faculté qui puisse employer & diriger les organes humains. Mais il est aisé de juger, parceque nous avons dit, que nous n'avons pas prétendu attaquer la réalité de la volonté, entant qu'elle exprime le désir qui est véritablement le principe & le ressort de toutes nos actions; & que nous ne la nions qu'au sens où elle est supposée une faculté libre & indéterminée par une autre cause qu'elle même; ce qui est absolument opposé à la nature

ture d'un être modal & non-nécessaire.

Quant au desir, dont nous expliquerons la nature plus éxactement dans la seconde partie de cet ouvrage, il suffit de considérer qu'il n'en est aucun qui ne se rapporte à quelque objet, pour se convaincre qu'il n'en est point aussi qui ne soit nécessairement déterminé, & par conséquent incapable d'aucune autre espéce de liberté que de la spontanéïté, par laquelle vouloir & désirer deviennent une même chose. Ainsi comme il est vrai de dire que l'exclusion de l'objet exclud conséquemment la réalité du désir, il faut avouer que l'impression de l'objet est la cause nécessaire de la détermination du desir.

On dira peut-être que l'homme désire en général d'être heureux, & que c'est le prémier mobile de sa volonté qui se porte ensuite librement vers les différens objets. Mais cette objection n'est fondée que sur une erreur d'imagination qui nous fait croire que, comme nous sommes contens quand nos désirs sont satisfaits, nous ne désirons que pour nous rendre heureux. D'où l'on conclud

que nous ne désirons rien que par rapport à notre bonheur, qui est le terme nécessaire de nos désirs, & que nous ambrassons les objets simplement par occasion. Cependant comme sur de semblables matiéres, l'expérience est le guide le plus sûr, je croi que l'on peut assurer que nul homme n'envisage le bonheur sans détermination d'objet, dans la joüissance duquel il espére vainement le trouver; puisque la satisfaction d'un desir ne sçauroit déterminer celle d'un autre, & que les impressions des objets sont toutes successives & indépendantes les unes des autres. Je me réserve à traiter cette matiére dans la suite avec plus de précision & d'étenduë, pour déveloper le fond de la mécanique de nos desirs, & conséquemment celle de nos Passions. Mais j'en ai dit assez en ce lieu pour faire connoître en quelle maniére le désir supplée à la volonté dans la direction des organes humains.

Venons enfin à la recherche principale & véritablement essentielle, qui consiste à déterminer s'il est possible de connoître la proportion d'une idée avec son objet éxistant, & supposée

cette possibilité, quels sont les moyens & les régles qui peuvent nous conduire à une telle connoissance. Cette discussion est d'autant plus nécessaire, qu'elle seule peut nous assurer que nous sçavons quelque chose de vrai, & qu'elle seule peut, pour ainsi dire, vérifier l'idée de l'évidence, dont l'erreur emprunte si souvent la ressemblance.

Or le prémier pas qui se puisse faire dans cette recherche, nous convainc absolument de la verité que nous avons déjà si souvent exprimée; sçavoir qu'il ne se passe rien dans l'œconomie de l'entendement humain, qui n'ait sa cause éffective dans le sentiment, par lequel nous distinguons les objets & leurs images d'une maniére évidente & irrésistible; puisqu'il n'est pas plus en notre pouvoir de confondre les images du blanc & du noir, c'est-à-dire, de nous représenter l'un comme l'autre, que d'anéantir la différence physique & réelle qui est entre ces deux couleurs. Mais si nous ne distinguons positivement les objets les uns des autres, qu'à raison de la perception que nous en recevons, il s'ensuit que nous ne distinguons

guons pas autrement leurs images, & qu'ainsi la sensation & l'idée qui en résultent, sont les principes nécessaires de nos jugemens.

Que si l'on pousse plus loin cette réfléxion, en l'étendant jusqu'à la proportion de l'idée avec son objet, il est encore évident que le sentiment en est le juge naturel & incontestable, puisqu'il n'est pas en mon pouvoir de former une image différente de ma perception, ni de me représenter l'amer comme le doux, ou le blanc comme le noir. Or c'est précisément cette inévitabilité du jugement ou de la conclusion, qui se fait par l'esprit, en conséquence de la perception qui s'appelle évidence; par où l'on entend la certitude que nous avons de la conformité de notre idée avec l'objet qu'elle représente.

En effet, quelle espéce de certitude ou de conviction pourrois-je éxiger, ou imaginer autre que celle qui résulte du sentiment, afin de demeurer persuadé que l'idée que j'ai du blanc est conforme à la blancheur que je vois, & différente du rouge que je vois aussi? Il en est de l'évidence comme de toutes les autres idées

sim

ſimples, lesquelles il eſt impoſſible de repréſenter par quelque amas que ce ſoit d'autres idées, ou de mots choiſis pour les ſignifier. En effet l'idée de l'évidence n'admet aucune compoſition. C'eſt un acte ſi ſimple que nulle autre idée que celle qui lui eſt propre ne la ſçauroit repréſenter ; mais ſa puiſſance eſt ſi effective, que, comme elle exclut néceſſairement le ſoupçon, la défiance & le doute, elle convainc abſolument l'eſprit, par une perception également ſure & irréſiſtible. En demander, ou prétendre davantage de la nature de l'homme, c'eſt ignorer ſes forces & ſa conſtitution: & tout ce que l'on imagine au de-là, n'eſt autre choſe que ſubſtituer de très-vaines chiméres à la vérité la plus ſenſible.

Je ſçai bien que l'on objectera les erreurs ſi communes de nos ſenſations, qui font une apparence de preuve contraire à cette propoſition; mais il faut faire attention que ces erreurs mêmes ne ſont découvertes, ni corrigées que par d'autres ſenſations, ſans lesquelles aucune ſorte de raiſonnement ne nous pourroit convaincre de la prémiere erreur. Lorsqu'en enfon-

fonçant ma canne dans l'eau, la perception me la représente rompuë, il n'y a point de meilleure preuve pour me faire connoître que c'est une erreur de la sensation, que de retirer la même canne de l'eau; & je puis dire que toutes les raisons recherchées par les régles des réfractions, pour assigner la cause d'une telle apparence, n'ont pas été imaginées pour la prévenir, parcequ'elles seroient réellement insuffisantes, si la seconde perception ne les justifioit.

Si la nature avoit tellement disposé de notre constitution, que toutes nos perceptions concourussent à former la même erreur, l'objection proposée auroit toute la force qu'on lui suppose; mais puisqu'au contraire l'expérience nous assure qu'une espéce de sensation corrige l'autre, il faut toujours revenir au sentiment, pour fonder solidement ce que nous appellons évidence; c'est-à-dire, la conviction que nos idées sont conformes à leurs objets.

Il se trouve des hommes qui pensent sur ce sujet d'une façon plus étonnante qu'on ne la pourroit peut-être imaginer: Car après avoir établi que la

la verité, comme la vertu, la sainteté, la justice &c. n'éxistent qu'en Dieu, archetype de toute perfection, ils disent que l'homme avoit été prémierement formé avec un rapport essentiel à ces mêmes perfections, & qu'il n'en a été détourné & rendu sujet à l'erreur que par son peché. De telle sorte néanmoins qu'il lui reste encore une lumiére naturelle, dont la propriété est de reconnoître cette vérité, quoique cachée sous d'épaisses ténébres, & de s'attacher à elle; après quoi, l'intelligence aveuglée & la volonté corrompuë se trouvent tout d'un coup éclairées & soumises par l'opération de la grace Divine.

Or qu'entendent-ils, ou que doit-on comprendre par ces termes de verité substancielle, idéelle, ou archetype? N'y a-t-il pas autant de véritez qn'il peut y avoir de faits, de propositions ou d'idées? Et peut-on, avec quelque ombre de vrai-semblance, imaginer une vérité idéelle, en conséquence de laquelle mon papier est réellement blanc, comme il me le paroît, & sans laquelle il seroit peut-être noir? De telles idées ne sont ni

ſenſibles, ni évidentes; & c'eſt le moins que l'on en puiſſe dire.

Mais on me dira peut-être qu'il n'y a pas plus de probabilité à ſoutenir que les ſeules ſenſations puiſſent rectifier réciproquement leurs erreurs; & que, ſuppoſé que cela fût, il ſeroit encore impoſſible de déterminer le motif de préférence, par lequel le jugement ſe devroit déterminer plutôt pour une ſenſation que pour l'autre.

A l'égard de la prémiere partie de cette objection, elle eſt ſuffiſamment réfutée par l'expérience univerſelle. Mais à l'égard de la ſeconde, qui contient une difficulté eſſentielle, il eſt néceſſaire d'en chercher la ſolution. En effet, ce n'eſt point la vivacité d'une ſenſation qui peut décider de la vérité de l'idée qui nous repréſente un objet. Ce n'eſt point non plus la régularité de la ſenſation; car qui pourroit éxiger d'autres régles dans le ſentiment, que le ſentiment même? Que faut-il donc pour nous engager à préférer une ſenſation à une autre, pour acquieſcer à l'évidence de l'une, & pour reconnoître l'erreur de l'autre?

L'obſtacle le plus fatal aux connoiſſan-

noiſſances des hommes eſt toujours leur propre diſpoſition. Prévenus de paſſions de telle ou telle eſpéce, dévotion, débauche, haine, amour, jalouſie, curioſité; ils ne voyent presque rien dans ſon état naturel. L'objet eſt toujours déguiſé par la couleur du milieu, au travers duquel il eſt apperceu. Attendez donc que la diſpoſition de l'organe ſoit changée, qu'elle ſoit rétablie dans une juſte libration, & la perception ſera d'une eſpéce toute différente, auſſi bien que la détermination du jugement.

Mais quel ſera le juge de cette diſpoſition de l'organe, me dira-t-on? A cela je n'ai rien à répondre, que ce que je dirois à un homme réveillé ſubitement d'un profond ſommeil par la terreur de quelque ſonge. Aſſurez-vous de votre état, connoiſſez votre diſpoſition, & jugez enſuite de la cauſe de votre crainte, ou de toute autre paſſion que vous reſſentez. Et en effet, entre tous les éxemples que je pourrois choiſir, pour faire connoître, de combien la certitude d'une perception l'emporte ſur une autre, il n'y en a point de plus convenable que celui du ſommeil & de la veille,

ou

ou plutôt des ſenſations qui nous arrivent dans l'un ou l'autre de ces deux états. L'impreſſion des unes & des autres eſt ſouvent également puiſſante. La mémoire en eſt auſſi diſtincte; les paſſions qui en réſultent ſont auſſi vives, & même l'imagination en eſt tellement ſéduite, qu'elle ignore quelqueſois ſi les idées qu'elle a priſes en ſonge de certaines perceptions ne ſont pas réellement l'effet de ſa réfléxion.

Or je demande à mon tour, par quelle régle l'homme diſtinguera certainement les perceptions de la veille, d'avec celles du ſommeil. Et comme il eſt impoſſible qu'il y en ait d'autres que le ſentiment même, j'en conclurrai toujours que l'évidence ne peut être légitimement fondée que ſur le ſentiment.

Cela eſt bon, me répondra-t-on, pour les éxemples que vous propoſez, où l'on peut avoir différentes perceptions d'un même ſujet; mais on ne le ſçauroit appliquer raiſonnablement aux objets, deſquels la perception eſt toujours ſemblable, quoiqu'il ſoit conſtant qu'elle nous trompe. Telle eſt celle qui nous repréſente les étoiles,

com-

comme de petits flambeaux attachez au firmament, ſans aucune notion de leur véritable grandeur, ni de la diſtance immenſe qui ſe trouve entre elles & nous. Or c'eſt un fait dans lequel nous ſommes manifeſtement trompez, & à l'égard duquel nulle ſorte de perception directe ne nous ſçauroit conduire à une évidente vérité.

Mais cette objection n'a pas la même force que la précédente, & ne contient proprement qu'une redite frivole. Les régles d'optique qui nous conduiſent à juger ſainement de la véritable grandeur des corps éloignez; celles qui nous apprennent à meſurer certainement les diſtances, ſont-elles autre choſe que des perceptions digérées, réduites en méthode, & ſi généralement vérifiées par tous les hommes verſez en leur pratique, que les concluſions qui s'en tirent, ont acquis un titre de certitude qui ne peut plus être balancé, & encore moins contredit par nos perceptions particuliéres, que le bon ſens deſavouëra toujours, lors qu'elles leur feront contraires. Je reconnoîtrai toutefois qu'en ce cas, tous les hommes n'ont pas le

même degré d'évidence à l'égard des véritez contraires à leurs perceptions. Mais pour justifier ma proposition, il suffit que le Mathématicien, qui ne voit pas les étoiles de plus près que moi, ni différemment, corrige sa propre perception d'une maniére démonstrative & invincible, par le moyen d'autres perceptions vrayes, sur les quelles ses régles & ses maximes sont établies, & qui paroîtroient également vrayes & convaincantes à tous, si tous les avoient étudiées.

Qu'il me soit permis de m'arrêter ici quelque instant, pour admirer la merveilleuse dispensation de la nature, laquelle ayant enrichi la constitution de l'homme de tous les ressorts nécessaires pour prolonger jusqu'à certain terme, la durée de sa fragile éxistence, & pour animer la connoissance qu'il a de lui-même, par celle d'une infinité de choses éloignées, semble avoir exprès négligé de lui donner des moyens pour bien connoître celles dont il est obligé de faire un usage plus ordinaire, & même les individus de sa propre éspéce. Cependant, à le bien prendre, c'est moins l'effet d'un refus que celui d'une extrême libe-

liberalité; puisque s'il y avoit quelque être intelligent, qui en pût pénétrer un autre contre son gré, il jouïroit d'un tel avantage au-dessus de lui, que par cela même, il seroit exclus de sa societé, au lieu que dans l'état présent, chaque individu jouïssant de lui-même avec une pleine indépendance, ne se communique qu'autant qu'il lui convient.

D'ailleurs, il n'importoit guéres au bonheur essentiel de l'homme, qu'il eût cette juste & vraye connoissance des objets, dont il n'a que l'usage extérieur. Il peut, sans préjudice de sa félicité, ignorer la nature de l'or & de l'argent, pourvû qu'il en posséde à suffisance de ses besoins. Il peut ignorer de même l'intime nature des animaux, ou celle des individus de son espéce; puisque la prémiere impression passive l'instruit assez de ce qu'il en doit esperer, ou craindre.

Mais à l'égard des connoissances nécessaires au bonheur de l'esprit, quoique le partage en soit si différent, il ne manque néanmoins rien à personne, de ce qui est convenable à sa propre disposition, à l'étenduë de ses

forces. Verité en conféquence de laquelle on voit chacun content de ce qu'il poffède, & fans laquelle il eft vrai de dire que le partage de l'éxiftence auroit été trop inégal.

Ce n'eft pas toutefois encore le bienfait entier de cette fage difpenfatrice de notre bonheur; car comme pour exciter l'homme à la recherche des connoiffances qui peuvent contribuer à fa perfection, ou à fon mieux être, elle lui a donné l'aiguillon de la curiofité; non pas comme une proprieté détachée & hors d'œuvre; mais comme une conféquence de fon être machinal, qui doit fervir de fupplément à ce qui manque à la conftitution organique, cette curiofité ne fçauroit être bornée à des objets choifis; mais elle doit s'étendre auffi loin que les forces du reffort qui lui donne l'être. Raifon pour laquelle elle s'applique auffi bien, & même plus fouvent aux objets d'ufage, qu'à tous les autres; parcequ'ils tombent plus communément dans la fphére de fon activité.

Mais il en refulte un autre grand avantage, puisque fes différens efforts ont enfin produit des régles & une

méthode, par le moyen desquelles on peut juger sainement & justement de la vérité contenuë dans l'idée des objets les moins pénétrables à notre connoissance, la néceſſité & l'habitude en ayant donné les leçons.

Et 1o. nous avons conceu que ce qui eſt commun à tous ne peut produire qu'une idée égale & parfaite de lui-même; tant parceque le ſentiment en eſt univerſel & égal, que parceque, dès qu'il eſt ſuppoſé commun, on n'en ſçauroit former de notion particuliere, & c'eſt le ſeul cas qui pourroit en rendre l'idée fauſſe.

2o. Il eſt évident que ce qui eſt commun à tous & à toutes parties de tous, convient à l'idée objective de tous; c'eſt-à-dire, à l'idée qui eſt en Dieu de toutes les modalitez de ſes attributs; & cette idée eſt, comme nous l'avons vû, le fondement de la réalité de tous les êtres; du mien comme celui de tous les autres. Si donc je me connois moi-même, & ſi je connois en même temps quelque autre choſe, ce ne peut être que parceque nous avons de commun; & alors bornant ma connoiſſance à ce

point commun, je dois être certain qu'elle eſt parfaitement juſte.

Il eſt vrai que je connois auſſi les choſes avec diſtinction, & que leur idée objective en Dieu n'eſt pas moins réelle à l'égard de cette diſtinction, qu'à l'égard de ce qui eſt commun; mais comme la particularité diſtinctive les éloigne de moy, loin de les en approcher, il eſt certain que je n'en aurois jamais de connoiſſance, ſi nous n'avions rien de commun.

Je puis donc me tromper en jugeant de ce que les individus ont de particulier; mais je ne ſçaurois errer à l'égard de ce qui nous eſt commun; ou bien il ſeroit vrai que je ne me connoîtrois pas moi-même: ainſi je dois conclure régulierement, qu'il y a des notions communes à tous les êtres intelligens, & que ces notions ſont véritables, c'eſt-à-dire, conformes aux objets, dont elles préſentent l'idée.

Mais on peut encore aller plus loin, & affirmer que les notions conſéquentes des prémieres notions vraies, ſont auſſi vraies; ſuppoſant toutefois la verité de la conſéquence, au ſujet

de

de laquelle on se peut tromper par différens moyens, qui ne sont pas du sujet présent, puisqu'il nous suffit de sçavoir, que tout l'art de découvrir les véritez ignorées & accessibles, doit consister, suivant notre principe, à dépouiller les objets de la particularité qui nous les dérobe, & à les réduire à l'idée commune dans laquelle nous avons vû que l'on ne sçauroit errer.

Or c'est bien à cet égard que la nature nous favorise, par notre seule constitution, sans étude & sans travail; de telle sorte que notre foiblesse même, & les bornes dans lesquelles notre capacité est renfermée, servent nécessairement à nous approcher de la verité; car n'étant capables de contenir nettement qu'une certaine quantité d'idées & d'images, elles tombent d'elles-mêmes dans la confusion, dès que leur nombre excéde; & alors l'esprit ne pouvant plus envisager un détail qui surpasse sa force, il les comprend toutes pour abreger, sous l'idée générale la plus prochaine, l'homme, l'animal, le chien &c. d'où s'est ensuivie la néceßité d'inventer des termes universaux, le genre,

l'espéce &c. & des termes transcendans, *Ens*, *Res*, *aliquid*.

Je dois donc concevoir que, pour juger avec verité des êtres particuliers, il ne faut point s'arrêter aux idées exclusives qu'ils nous présentent, mais qu'il faut, autant qu'il se peut, les considérer par rapport aux notions universelles dans lesquelles on ne se peut pas tromper : au lieu que les idées singulieres sont rélatives à nos perceptions qui ne sçauroient jamais être égales ; puisque les organes qui les reçoivent, sont tous si différens ou si foibles, que souvent il ne faut qu'un léger intervale de temps, pour les rendre dissemblables à eux-mêmes. Sur quoi nous remarquerons en passant qu'il n'y a pas lieu de s'étonner que les Philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les différentes images qu'ils s'en sont formées, ayent été si peu d'accord.

Au reste, pour achever d'expliquer mon idée touchant les moyens de parvenir à la connoissance de la verité, il n'est, ce semble, besoin que de montrer distinctement les occasions communes de l'erreur, ou plutôt définir de quelle maniere il arrive que nous

nous nous trompons, par erreur de perception, par erreur d'imagination, ou par erreur de toutes les deux ensemble. Mais comme il faudroit employer des éxemples, & entrer dans un détail qui pourroit divertir notre idée de l'objet principal de ce Traité, j'en reviens à la certitude qui se rencontre dans les notions communes, quoique non soumises à la perception ou à l'imagination; & c'est à cet égard qu'il est vrai de dire que la conviction & la certitude que nous avons de l'éxistence de Dieu consideré comme substance absoluë, ou comme l'être substanciel & véritablement infini, surpasse toute autre espéce de certitude & de conviction, puisque non seulement elle est commune à tout être intelligent & capable d'attention & de réflexion; mais qu'il n'est rien dans l'Univers, qui puisse être conceu indépendemment de lui, qui est la cause suprême & la source nécessaire où chaque modalité puise son éxistence; pourvû toutefois qu'au lieu de l'être absolu, on n'en fasse pas un être particulier, orné de qualitez, à la discrétion de notre imagination: car alors ce ne seroit plus l'objet

 d'une

d'une idée commune à tous, mais celui d'une idée particuliere, dont l'éxiſtence ne pourroit être démontrée que par une perception réelle qui eſt impoſſible.

On demande aſſez communément pourquoi les hommes n'auroient pas une connoiſſance de Dieu auſſi nette & auſſi ſenſible que de toute autre choſe, s'il étoit vrai que ſon éxiſtence fût évidente & néceſſaire, tant par ſa définition que par la nôtre à nous mêmes, & par celle de tout ce qui tombe ſous nos ſens. Mais la réponſe eſt aiſée, ſi l'on a bien compris ce qui vient d'être dit; car outre que l'être abſolu ne ſçauroit être imaginé ſous aucune reſſemblance, c'eſt que chacun ajoûte à l'idée vraye & naturelle qu'il a de Dieu, les images d'une infinité de préjugez, ou receus avec l'éducation, ou produits par nos propres diſpoſitions & notre penchant à la terreur, ou à l'eſpérance. Et comme de ce mêlange capricieux, il ne réſulte que des idées particulieres, dont la démonſtration eſt impoſſible, quoique l'entêtement n'en ſoit pas moindre dans ceux qui en ſont prévenus, il arrive que l'on s'entend rarement,

ment, & que l'on ne se prouve rien respectivement; le Turc combattant aussi aveuglément pour l'unité de Dieu, que le Chrétien pour une Trinité non-contraire à l'unité, ou pour l'Incarnation du Verbe.

Mais il y a plus: car cette différence n'est pas bornée aux seules Religions: elle se fait sentir parmi les suppôts d'un même culte; & chacun conviendra que le Dieu des Jansénistes, & celui des Molinistes n'est pas le même, suivant leurs définitions. Or ce qui se passe à l'égard des sectes entieres étant fondé sur l'intime nature des hommes, doit être commun à tous; & de-là il faut conclure que, sitôt que l'on s'est laissé entraîner hors des bornes de la véritable notion de l'être substanciel & absolu, il n'y a personne qui ne se forge l'idée d'une Divinité à sa mode, malgré l'impossibilité réelle où il est de se la démontrer à soi-même, ou à autrui. A la verité on s'appuye communément sur la révélation, comme sur un fondement solide & invariable, sans faire attention, que dans les principes de toutes les Religions & du Christianisme même, la révélation n'est croya-

ble qu'en conséquence de l'opinion commune. Je ne croirois pas à l'Ecriture, a dit S. Augustin, si l'Eglise ne l'ordonnoit.

Il ne nous reste presque plus rien à dire pour achever l'anatomie de l'esprit humain; sinon qu'en résumant les diverses propositions de ce Traité, on doit demeurer convaincu que l'ame de l'homme n'étant autre chose, comme sa définition l'enseigne, qu'un mode de pensée, dont le corps est tellement l'objet, qu'il ne sçauroit lui rien arriver dont (supposé l'attention) elle n'ait aussitôt l'idée & la connoissance; comme réciproquement le corps ne sçauroit avoir perception ni sentiment, que par le mode de pensée qui lui est uni, à sçavoir l'ame ou l'esprit; il s'ensuit que, si celui-ci pouvoit éxister seul, il n'auroit aucune idée ni connoissance, parcequ'il n'auroit point d'objet précis & déterminé qui pût être l'organe de ses perceptions, de la même maniere que le corps destitué de l'ame n'a plus de sentiment; parcequ'il n'a point en lui-même de faculté représentative de ce qui lui arrive, étant mode de l'étenduë, & non pas mode de pensée.

Et

Et de ce principe il réſulte, comme je l'ai déjà marqué, que les facultez dont on prétend que l'ame humaine ſoit formée, telles que l'entendement, la volonté &c. ne ſont, à proprement parler, que les notions univerſelles des perceptions ſingulieres de l'eſprit, qui emportent connoiſſance, refus, ou conſentement; lesquelles notions ne ſont non plus diſtinctes des actes de volonté & de connoiſſance, que l'eſt l'humanité de tous les individus humains : car comme les propriétez d'un triangle, ou d'un cercle ne ſont point diſtinctes du cercle ou du triangle, & ſont conçûës reſpectivement les unes par les autres: de même je ne ſçaurois concevoir de volonté ſans vouloir, ni d'intelligence ſans idée & ſans repréſentation. Ainſi il doit demeurer conſtant, qu'elles ne ſont autre choſe que des manieres différentes de penſer, & par conſéquent que ce ſont des modes d'un même attribut de penſée, & non des facultez ſinguliéres accordées à l'homme par ſurcroît d'éxiſtence.

De plus, ayant compris, comme nous avons fait, ſur des démonſtrations cenſées évidentes, que toutes les

idées de l'esprit naissent de ses perceptions, & que la mémoire est le magazin organique des unes & des autres, d'où elles sont tirées, pour former le souvenir, c'est-à-dire, la représentation du passé, par le rétablissement d'une certaine conformation de parties, je me trouve obligé de conclure précisément, que la capacité d'imaginer, d'avoir des perceptions, ou du souvenir, est attachée à l'éxistence du corps, & que par conséquent l'esprit ne posséde ces propriétez que pendant qu'il est uni au corps.

On pourroit même aller jusqu'à conclure que, puisque l'esprit est défini un mode de pensée dont le corps est l'objet unique & spécial, il faut que la destruction du corps entraîne conséquemment la sienne. Mais ce seroit trop dire apparemment : car comme la dissolution des parties, dont le corps est composé, ne porte aucun préjudice à leur éxistence, parceque leur idée objective se trouve en Dieu, quoique sous une autre forme; ou, pour parler plus clairement, puisqu'elles ne cessent pas d'être modes de l'étenduë matérielle, de quelque figure nouvelle qu'elles viennent à se revétir,

tir, & par conſéquent de participer à l'éxiſtence de l'être, dont l'étenduë eſt un attribut, de même l'eſprit, qui eſt un autre mode de l'être dans l'attribut de la penſée, ſemble ne pouvoir pas ceſſer abſolument d'éxiſter, tant à raiſon de ſon idée objective qui ſera toujours en Dieu, telle que d'un mode qui a éxiſté en acte, qu'à raiſon du principe général, que l'éxiſtence de l'être étant néceſſaire, rien ne ſe peut totalement anéantir; il ceſſera donc d'être tel mode qu'il étoit; ſes rélations internes & externes ne ſubſiſteront plus: mais tant que la penſée ſera reconnuë pour attribut de la ſubſtance, il ſera vrai de dire que tel mode de cet attribut a éxiſté, rélativement à ſes cauſes & aux effets qui en ſont conſéquents, & qui ſe perpétuent à l'infini; & conſéquemment qu'il éxiſte encore, du moins dans la puiſſance de l'être; puiſque, pour rétablir ſa réalité, il ne ſeroit beſoin que de redonner à d'autres parties de matiere, la même diſpoſition & les mêmes rélations qu'avoient celles qui ont formé ſon corps.

Il s'enſuit donc que je ne mourrai pas tout entier, & qu'une grande partie

tie de moi-même échapera à la ruine de mon éxistence modale, sans que je puisse toutefois me flater d'avoir après ma mort, connoissance ou notion de ce que je suis, ou que j'aurai été; puisque je n'en ai aucune de l'éxistence précédente de toutes les parties de matiere, dont je suis à présent composé, lesquelles éxistoient aussi réellement, avant que je fusse, qu'elles éxisteront, après que je ne serai plus. D'où je conclus qu'il n'y a point de proposition plus absurde, que celle dont on se sert, pour nous persuader qu'il faut croire par provision tout ce qui se dit de l'autre vie, sauf l'expérience que l'on en fera après la mort: car outre que celui qui anéantit, pour ainsi dire, son éxistence présente, dans l'espérance d'une seconde éxistence qu'il n'aura jamais, risque & jouë tout ce qu'il est, & ce qu'il a, contre rien; c'est qu'il n'est point nécessaire de remettre après la mort une expérience que la vie nous fournit continuellement; soit par la perte journaliére que nous faisons d'une très-grande quantité de parties; soit par l'accession de celles qui viennent prendre leur place; étant clair

clair & évident, que nous ſçavons auſſi peu ce que deviennent celles qui ſe ſéparent de nous, que ce qu'ont été celles qui s'y joignent; & qu'il faut raiſonner de même touchant notre diſſolution totale.

Notre être corporel conſiſte dans la modification & l'organiſation de certaines parties de la matiere, qui n'ont aucune liaiſon néceſſaire entre-elles; s'uniſſant & ſe ſéparant, ſuivant l'action de certaines cauſes, ſans préjudice de l'organiſation & de la modification qui nous ſont propres; pourvû que les rélations internes ſoient conſervées. Mais quand ces rélations ſont une fois détruites, il eſt évident qu'il n'y a plus d'organiſation, & par conſéquent plus de connoiſſance, ni de ſentiment particulier, puiſque le mode de penſée, qui donnoit l'être à l'eſprit, n'a plus d'objet déterminé: ce que je dis, par ſuppoſition qu'il éxiſte encore, ſinon comme mode actuel, du moins dans l'immenſité de l'attribut de la penſée.

Que ſi l'on preſſe cette matiere jusqu'à vouloir déterminer un objet particulier à une penſée réünie à l'infinité de l'attribut, je dirai nettement qu'il

qu'il n'y en a point, & qu'il n'y en peut avoir. Mais si l'on se contente de demander, en quel sens je puis donc prétendre qu'un mode de pensée conserve son éxistence dans l'infinité de l'attribut, lorsqu'il a réellement cessé d'éxister, par la dissolution du mode corporel qui étoit son objet propre; je répondrai qu'il n'est pas plus difficile de concevoir que, n'éxistant pas en acte complet, il peut se passer, & se passe effectivement d'objet singulier; qu'il seroit improbable de soutenir, qu'étant confondu dans l'universalité d'un attribut, à qui il est propre d'éxister, il pût être réellement anéanti.

SECONDE PARTIE

DES PASSIONS.

J'ay éclairci l'idée confuſe que j'avois de moi-même, par le compte que j'ai entrepris de me rendre de mes véritables connoiſſances, dans la prémiere Partie de cet Eſſay. Cependant, comme ce que j'en ai obſervé, ne regarde que la maniere d'éxiſter des êtres qui rempliſſent l'Univers, je ne tirerois que la moindre partie de l'utilité que je me ſuis propoſée dans cette recherche, ſi je n'éxaminois 1°. mes affections. Et 2°. la puiſſance que l'on ſuppoſe être en moi de les gouverner. Cet éxamen m'aſſurera mieux de la verité de mes prémieres réfléxions. Il me rendra certain de l'étenduë de mes forces, & peut-être me procurera le fruit précieux de la ſageſſe, s'il eſt vrai, comme la Religion & la Philoſophie l'enſeignent toutes deux, qu'elle ſe puiſſe acquérir par la régle, ou par l'anéantiſſement des Paſſions.

La

La Religion qui doit marcher la prémiere, nous prefcrit l'anéantiffement des Paffions, en établiffant pour principe, qu'il eft arrivé un defordre malheureux dans la nature, lequel en a renverfé toute l'oeconomie, & affujetti l'homme à la concupifcence qu'il ne reffentoit pas auparavant. Que cette concupifcence eft la fource de toutes les paffions: qu'elle a rendu l'homme charnel & aveugle à l'égard de toutes les connoiffances intellectuelles, & fujet à une infinité de mouvemens, quelquefois involontaires, mais toujours condamnables, parcequ'ils font contraires au prémier établiffement.

Quant à la Philofophie, elle fuppofe les paffions dans la conftitution de l'homme. Elle les regarde même comme le principe de quantité de bonnes actions; mais elle en éxige la régle & la modération, parcequ'elle reconnoît que leur effet le plus commun, eft de porter l'homme inattentif, au de-là des termes raifonnables, & par-là de troubler & de divifer la focieté.

Ainfi la Religion & la Philofophie s'accordent à fuppofer dans l'homme, une puiffance effective avec laquelle il

il peut se rendre maître de ses passions. Et par conséquent loin de les considérer comme effets nécessaires des loix du mouvement, & de l'arrangement des parties, dont nous sommes composez, elles veulent nous persuader que nous disposons toujours de nous-mêmes, & que nous ne sommes jamais déterminez que par notre propre volonté.

La Religion prétend donc que l'homme peut anéantir toutes ses passions par le secours de la Grace céleste; & la Philosophie, qu'il peut les régler par sa raison. Partant il ne reste qu'à sçavoir, si ces propositions ne sont pas contraires à l'ordre commun de la nature, en supposant que l'homme est capable d'agir surnaturellement dans cet ordre même, ou bien en lui attribuant un droit de commandement dans le sein de la nature, malgré la dépendance évidente des effets à leurs causes, dans tout ce qui résulte de l'éxistence d'un être non-nécessaire.

L'expérience nous apprend que nous sommes capables d'action dans une certaine étenduë de forces. L'opinion vulgaire a même attaché l'idée

du

du bonheur à cette capacité d'agir. Deſorte que l'on n'eſtime un ſouverain beaucoup plus heureux qu'un particulier, que parcequ'il peut davantage. Cependant, pour former une juſte idée de ce bonheur, il eſt néceſſaire de remonter à la ſource, & de conſidérer que nos actions ſuppoſées libres, ſont des conſéquences de nos déſirs. Ce n'eſt pas toutefois le dernier terme: car pour connoître en quoi conſiſte cette ſatisfaction, il faut ſçavoir quelle eſt la nature de nos déſirs & de l'effort réſultant de leur détermination; mais nous nous arrêterons là; car l'on voit d'abord que la détermination de nos déſirs ne peut avoir d'autre cauſe que nous-mêmes, ou les objets extérieurs qui agiſſent ſur nous. Si nos déſirs ſont conſéquens de notre ſeule nature, c'eſt-à-dire, s'ils n'ont d'autre cauſe que notre puiſſance réelle, ni d'autre objet que nous-mêmes, ils ſeront dits ſimples & directs: mais au contraire, ſi nos déſirs ſont déterminez par les objets extérieurs; c'eſt-à-dire, s'ils ſe portent hors de nous-mêmes, dans quelque eſpéce que ce ſoit, ils ſeront dits compoſez & réfléchis; & plus

pro-

proprement, ils seront appellez Passions, pour exprimer que l'homme déterminé par l'action des causes externes, ne concourt avec elles, qu'en prêtant sa sensibilité. Ce sera donc par rapport à ces deux sortes de desirs que j'entreprendrai de fixer ma connoissance.

Il seroit à souhaiter que, pour expliquer les véritez qui vont suivre, il fût possible d'employer des termes & des raisonnemens d'un usage plus commun: mais le choix des expressions, en traitant une matiere abstraite & éloignée des idées vulgaires, n'est pas une des moindres peines qui se rencontrent dans la réduction des notions Métaphysiques. Et je prévois avec chagrin, qu'elle me jettera, comme moins accoutumé qu'un autre à ce langage, dans la nécessité de me servir de raisonnemens plus étendus que je ne voudrois, ou bien d'user de quelques répétitions de principes. Cependant je me persuade que le défaut, presque nécessaire de l'expression, n'est pas l'obstacle le plus nuisible à l'intelligence de ces matieres; mais que l'insuffisance de nos idées sur la nature de l'homme, & la con-

fusion

fuſion où nous jettent les préjugez de l'éducation, en produiſent un autre beaucoup plus eſſentiel, & qu'il eſt néceſſaire de diſſiper, avant de penſer à édifier un ſyſtême raiſonnable ſur les Paſſions.

Nous ſommes prévenus que l'eſprit humain eſt une ſubſtance indépendante du corps, laquelle n'y fait qu'une habitation paſſagere, après quoi elle jouira ſans lui de tous les avantages de la ſpiritualité. Nous croyons encore que, ſi l'eſprit ſent quelque choſe à l'occaſion du corps & de ſes organes, ſuivant la rélation que Dieu a établie entre eux; il a une infinité d'autres ſenſations, qui appartiennent à ſes propriétez intellectuelles. Enfin nous croyons que notre ame meut notre corps, & qu'elle en détermine toutes les actions par la puiſſance de ſa volonté. Ce ſont-là les préjugez capitaux, ſur lesquels roulent toutes les autres idées que l'on a ſur la nature des eſprits.

Pour juger maintenant raiſonnablement de leur verité effective, il en faut revenir aux notions démontrées dans la premiere Partie de cet ouvrage, ſuivant lesquelles ayant rappelé tous

tous les individus de la nature, au genre abſolument général, ſavoir la notion de l'être, ſans laquelle rien ne peut être compris, je ſuis demeuré perſuadé qu'il ne peut y avoir qu'un ſeul être néceſſaire & éxiſtant par lui-même, & par conſéquent qu'une ſeule & unique ſubſtance, dont tous les individus imaginables ſont des modalitez éxiſtantes, non néceſſairement, & néanmoins déterminément, eu égard à l'action des cauſes qui les tirent du ſein de l'être où tout ce qui eſt poſſible éxiſte, ou réellement, ou virtuellement.

De-là j'ai conclu que je ſuis une modalité particuliere, participante à deux attributs de l'être abſolu, qui ſont les ſeuls qui me ſoient connus, quoique je ſçache qu'il en poſſéde réellement une infinité; mais je vois bien-que je ſuis incapable d'en connoître d'autres, que ceux dont je ſuis moi-même compoſé. J'ai de plus conclu en particulier, que ma penſée n'éxiſte que par les perceptions de mon corps, qui eſt ſon objet propre. Deſorte que mon eſprit n'eſt ni une faculté de penſer & d'avoir des idées, ni une idée ſimple, ni propre-

ment une idée composée; mais plutôt une succession, ou continuité d'idées, qui naissent de mes perceptions, tant & si long-temps, que la constitution organique de mon corps le rend capable de sentiment.

Ou, pour dire la chose, s'il se peut, plus clairement; je ne conçois point mon esprit comme un être distinct de moi-même, à qui ma pensée appartienne en propre, sans que mon corps & mes organes y concourent autrement que par occasion; mais je le conçois comme un être non différent de mon individu personnel, pensant, connoissant, sentant, par les perceptions qu'il a de ce qui arrive à mon corps; & non-pensant, connoissant, ni sentant, quand il n'a point de perceptions. Desorte que les perceptions sont le fond & proprement la matiére de mon esprit, s'il est permis d'employer une telle expression. Et ainsi l'on pourroit dire que ce que la figure, ou la forme sont à un corps, les idées le sont à l'esprit; l'exclusion de forme détruisant la nature du corps, comme l'exclusion de la pensée détruit celle de l'esprit.

J'ai encore conclu du même prin-

cipe,

cipe, que n'étant point un être nécessaire, je n'ai pû recevoir l'éxistence que par la détermination de certaines causes qui me sont peu connuës, mais de la réalité desquelles je suis convaincu; & que ces causes de mon éxistence particuliere sont aussi causes de toutes mes idées, sensations, perceptions, actions; puisque si je n'éxistois pas, je serois incapable d'aucunes fonctions. Et d'ailleurs, c'est une maxime certaine que les conséquences de l'être sont aussi conséquences de la cause de l'être. *Qui dat esse, dat consequentias ad esse.* Raison par laquelle je ne puis penser que la faculté qui est appellée volonté, soit réellement autre chose qu'une détermination, accompagnée de sentiment, à l'égard de laquelle on confond le consentement résultant de la sensation, avec la notion d'un acte libre, lequel ne sçauroit éxister dans un être non-nécessaire, puisqu'il dépend totalement des causes qui le font être ce qu'il est, & que sans cela il seroit sa propre cause d'agir, & par conséquent d'éxister: ce qui ne se peut, s'il est supposé non-nécessaire.

Or s'il est évident par cette démon-

 stration

ſtration que l'idée de la volonté ſéparée du déſir, & indéterminée par autre agent qu'elle même, eſt une pure fiction, j'en dois conclure qu'il eſt impoſſible que ce ſoit cette même volonté qui n'éxiſte point, qui remuë mon corps & les autres. Par conſéquent je vois avec évidence, qu'aucun des préjugez, dont j'ai cy-devant fait le détail, n'a de fondement ſolide.

Ce n'eſt pas toutefois aſſez; il faut me convaincre encore qu'indépendamment de la volonté, dans l'aſſemblage des modalitez de penſée & d'étenduë qui conſtituë le moi préſent, il n'eſt pas poſſible que l'un agiſſe ſur l'autre. Enſorte que ce n'eſt ni mon corps qui détermine ma penſée, ni mon eſprit qui détermine mon corps au mouvement, ou au repos, ni à aucun autre genre d'action, s'il en étoit de poſſibles au de-là. En effet j'ai conceu cy-devant, que mon corps & mon eſprit ne compoſent qu'un même individu, ou qu'une même modalité d'éxiſtence, qui peut être conſidérée, tantôt ſous l'attribut d'étenduë corporelle, & tantôt ſous l'attribut de la penſée; & laquelle, malgré le partage idéel que l'on en fait par

usage, n'est qu'un tout réellement indivisible, dont l'action n'est pas plus propre, ni plus conséquente d'un attribut, que de l'autre. D'où il s'ensuit que l'ordre, ou l'enchaînement des mouvemens ou affections du corps, est le même que celui des affections de l'esprit, comme réciproquement l'ordre des idées est le même que celui des mouvemens. Et partant il ne reste aucune raison plausible pour établir l'idée d'une détermination réciproque du corps à l'ame, & de l'ame au corps; soit qu'on la prenne dans la nature & l'organisation du corps, soit qu'on la prenne dans le sentiment, par lequel il paroît que l'esprit meut le corps; puisque supposant l'unité de notre être & le sentiment intime qui en doit résulter, il doit être impossible de distinguer le consentement accordé à une détermination sensible, de ce que l'on imagine être un acte libre & volontaire, mais que nous avons vû précédemment ne pouvoir éxister dans un être non nécessaire.

Mais il y a plus. Car il ne nous est pas possible de déterminer ce qui est en la puissance du corps; c'est-à-

dire, ce qui peut ſortir du fond de la ſimple corporéité, par les forces & les ſeules loix de la nature. On ne connoît ni la fabrique ou conſtruction des corps, ni les fonctions dont ils ſont capables. Qui peut, par éxemple, expliquer par quels moyens les brutes & les plus vils inſectes éxécutent tant de choſes impoſſibles à l'art & au raiſonnement des hommes?

Outre cela, qui eſt-ce qui connoît, par quelle oeconomie, ou par quels moyens un eſprit peut remuer un corps, ſi l'on en doit croire l'axiome univerſel.

Tangere enim & tangi, niſi corpus nulla poteſt res.

Qui connoît pareillement, quels ſont les degrez de force & de viteſſe qu'un eſprit lui peut communiquer? Il eſt donc évident que nul de ceux qui affirment le plus poſitivement que l'ame produit telle ou telle action, par la puiſſance qu'elle eſt ſuppoſée avoir, de mouvoir le corps arbitrairement, n'exprime rien dont il ait une notion claire; c'eſt-à-dire, qu'il connoiſſe évidemment.

D'autre part, ſi l'on veut faire réfléxion à ce qui ſe paſſe dans l'oeconomie de l'homme, on reconnoît que l'action

l'action du corps sur l'esprit n'est pas moins puissante que celle de l'esprit sur le corps, quoique la sensation en soit plus obscure. Ne voyons-nous pas en effet, que c'est de la composition du corps que l'esprit tire sa force & sa vivacité ? Que c'est la délicatesse des organes & leur fléxibilité, qui rendent les esprits plus légers & plus généralement propres aux arts, aux sciences & aux affaires ? Que c'est le tempérament qui dispose du caractere de l'homme, qui rend l'un colére, & l'autre paresseux ? Que c'est de l'abondance & de la fermentation du sang que naissent les désirs empressez de la volupté ? Enfin ne ressentons-nous pas que l'épuisement du corps jette l'ame dans la langueur & l'inaction ? comme au contraire nous voyons que la fiévre cause des délires, & quelquefois des fureurs. Le dormir même est une preuve journaliere que les dispositions du corps déterminent les facultez de l'ame, puisqu'au moment que les sensations sont suspenduës par le sommeil, l'esprit n'a plus d'idées, plus de volonté, ni de connoissance ; si ce n'est celles qui lui restent dans les rêves,

lesquels n'arrivent que lorsque tous les ſens ne ſont pas parfaitement asſoupis.

Il faut donc reconnoître une fois pour toutes, que le principe des actions réciproques de l'eſprit ſur le corps, & du corps ſur l'eſprit, ne peut jamais être clairement démontré que par la notion de l'unité de notre être modal, quoique réſultant de l'union de deux attributs ſi différens, que le monde s'eſt accoutumé depuis près de deux mille ans à les conſidérer comme des ſubſtances diſtinctes.

Mais que deviendront, me dira-t-on, tous les ouvrages des hommes, toutes les productions des arts, toutes les découvertes des ſciences? Que deviendra ce pouvoir ſi ſenſible à chacun de nous de parler, ou de ſe taire? Comment imaginer que leur détermination ſe puiſſe prendre d'ailleurs que de la volonté de l'homme, de ſon application & de la puiſſance effective qui eſt en lui, de remuer ſon propre corps, & par lui ces maſſes d'édifices qui forment des Villes entieres? Voilà une objection ſpécieuſe; mais ce n'eſt rien dans le fond. Ne confondons point le déſir de l'homme avec

une volonté indéterminée par autre agent qu'elle même. Loin de nier que l'homme ſoit capable de former ou de reſſentir des déſirs, nous établiſſons que c'eſt la prémiere conſéquence de ſa ſenſibilité, & le travail préſent ne tend qu'à en déveloper le principe & les effets. Ce déſir joint à l'art ou connoiſſance méthodique des moyens d'arriver à certain but, conduit les mains de l'ouvrier, & eſt cauſe déterminante du plus prochain effet, qui en reſulte, comme de tous ceux qui s'enſuivent progreſſivement, jusqu'à la perfection de l'éntrepriſe: mais ce déſir a lui-même ſa cauſe déterminante dans le ſentiment du beſoin où l'homme ſe trouve de bâtir une maiſon pour ſe loger, de faire une montre, ou toute autre ſorte d'ouvrage, pour en tirer ſa ſubſiſtance, ou ſes commoditez. C'eſt donc une choſe à part, & toute différente de la volonté, que nous conſidérons maintenant.

Quant à la difficulté qui touche le pouvoir que nous croyons avoir de parler, ou de nous taire; on la reſout communément par la comparaiſon d'un homme qui, preſſé de ſoif, ſe

croit en liberté de boire une liqueur qui lui fait plaisir; ou par celle d'un yvrogne, *qui dicenda tacenda locutus*, croit avoir dit par jugement, ce qu'il voudroit le lendemain avoir tû toute sa vie. On pourroit encore la combattre par ce principe commun de la Théologie Chrétienne, que nulle de nos facultez n'est libre, par rapport à son objet clairement & évidemment connû, quand bien les actes qui en résultent seroient volontaires: mais il vaut mieux la résoudre par l'exposition d'une verité, qui ne sçauroit être trop répétée, sçavoir que les hommes se croyent libres, parcequ'ils ont le sentiment de leurs désirs & des actions qu'ils font en conséquence, & qu'ils n'en ont point des causes qui les déterminent. Je sens bien, par éxemple, quels effets produisent en moi la vûë d'une beauté, ou l'espérance d'une fortune; je vois par expérience que mes idées ordinaires sont bannies par ces objets nouveaux, que mon cœur s'enflamme de désirs, & d'impatience; que mon esprit se propose un terme différent, de ce qu'il avoit voulu jusques-là; mais comment ces causes étrangéres operent-

rent-elles en moi des mouvemens différens du passé ? C'est ce que la sensation seule ne me sçauroit faire connoître. Il faut, pour pénétrer cette mécanique, établir une nouvelle théorie de l'homme, suivant laquelle nous dirons que ce qu'on appelle acte de volonté, decret de l'esprit, désir ou détermination ne sont réellement qu'une même chose, considerée, comme nous devons nous considérer nous-mêmes; tantôt dans l'attribut de la pensée, auquel cas nous l'appellerons volonté, decret de l'ame; & tantôt dans l'attribut de l'étenduë (selon lequel tout est sujet aux loix communes du mouvement & du repos) auquel cas nous l'appellerons détermination & Passion.

Cependant on peut encore considérer cette mécanique dans un point de vûë assez différent de ce que je viens d'expliquer: car supposant que nous ayons une faculté de volonté, telle qu'on l'imagine vulgairement, il est évident qu'elle ne sçauroit produire aucuns actes à l'égard des choses absentes, sans le secours de la mémoire; nous ne pouvons pas même parler, qu'au moyen du souvenir des ter-

mes propres à ſignifier ce que nous voulons dire. Or il n'eſt point libre d'oublier, ou de ſe ſouvenir. Il faut donc retrancher du domaine de la volonté tout ce, dont l'idée & la perception ne ſont pas préſentes à l'eſprit; mais d'autre côté, l'eſprit n'a point d'idées ni de perceptions, qui ne ſoient déterminées de façon ou d'autre, c'eſt-à-dire, par l'application effective des objets, ou par l'impreſſion de leurs images. Que reſte-t-il donc ſous l'empire de la volonté, & ſur quoi peut-elle éxercer ſa puiſſance ſuppoſée?

Ce peu de réfléxions ſur l'unité individuelle de l'eſprit & du corps, nous met en état de paſſer à la preuve directe de la propoſition, qui poſe que le corps ne détermine point l'eſprit à penſer, ni que l'eſprit ne détermine point le corps à agir, ou à ſe mouvoir, & cette preuve eſt très-ſimple: car puiſque tous les modes imaginables de la penſée ne peuvent éxiſter, qu'entant qu'ils appartiennent à l'être abſolu, conſideré dans l'attribut de penſée, de même que les corporels éxiſtent dans l'attribut d'étenduë qui leur eſt propre, il eſt auſſi impoſſible qu'un

qu'un mode de pensée puisse produire, ou déterminer un mode d'étenduë, & au contraire, qu'il est impossible qu'un des attributs de l'être absolu puisse changer de nature, cesser d'être ce qu'il est, & devenir ce qu'il n'est pas.

Ce fondement posé, par le moyen duquel je demeure aussi convaincu de l'union individuelle des deux attributs qui constituënt mon être, que du néant de cette puissance dite la volonté, à laquelle les hommes rapportent la cause de toutes leurs actions, il est temps de me convaincre pareillement que nos passions ou désirs réfléchis n'ont pas d'autre principe, que la modification causée par l'impression des objets, desquèls nous ne sçaurions cependant avoir jamais d'idée parfaitement complette. En telle sorte qu'il est vrai de dire que nos Passions ne se rapportent à l'esprit que négativement, parcequ'elles le privent d'action propre, & qu'elles l'animent, pour ainsi dire, par une détermination étrangére, le plus souvent destituée d'une véritable connoissance.

Et véritablement, si j'ai pris une juste notion de mon être, je dois me

représenter à ma propre idée, comme un mode particulier des attributs infinis de pensée & d'étenduë que je conçois dans l'être absolu; lequel mode éxiste, soit en conséquence de l'idée qui en est dans l'être infini, considéré comme pensant; soit par la détermination des causes qui ont agi dans l'attribut d'étenduë, pour former ce que je trouve en moi de matériel & d'étendu. Je dois me représenter encore que ma modalité individuelle considerée comme pensante, n'est autre que la suite & l'enchaînement des perceptions de mon corps, lesquelles sont le principe distinctif de toutes mes idées & pensées. Desorte que, sous le nom d'esprit humain, je suis véritablement un mode de pensée, resultant du sentiment de tout ce qui arrive à mon corps, en conséquence de quoi mes idées sont perpétuellement muables: ce qui fait que dans le cours de ma durée, je suis capable d'en avoir une infinité de toutes espéces, vrayes ou fausses, égales ou inégales: car c'est la division la plus simple qui s'en puisse faire.

Mais il est impossible qu'une idée, telle qu'elle soit, éxiste individuellement,

ment, si elle n'éxiste dans la cause prémiere: car autrement elle n'éxisteroit point du tout, puisque pour éxister, il faut être mode de quelque attribut de l'être absolu. D'ailleurs il est démontré qu'aucune idée n'est fausse ou inégale, en conséquence de ce qu'elle a de positif; parceque si la fausseté ou l'erreur, qui consistent en pure négation de connoissance ou de représentation, étoient quelque chose de réel, le néant seroit un mode de quelque attribut de l'être absolu; ce qui est absurde. Il s'ensuit donc qu'en Dieu cause prémiere & nécessaire, la différence d'une idée égale & fausse consiste simplement, en ce qu'établissant toutes deux le mode de pensée qui détermine l'esprit humain a éxister sous certaine forme, en certain moment; la prémiere perfectionne cette modalité, en réalisant la connoissance passive, dont elle est capable selon sa nature, & que l'idée inégale au contraire détruit la réalité de sa même connoissance par les fausses images qu'elle substitue à la place du vrai.

D'où il suit que l'idée égale & vraye éclairera l'ame, l'ornera de connois-

noissances & la fera éxister dans des termes vrais & réels : ce qui renferme le genre de perfection qui peut essentiellement lui être propre ; car il est hors de doute que la perfection de l'intelligence ne soit de penser vrai : au contraire l'idée fausse & inégale altérera son éxistence, en l'engageant dans l'erreur, qui est directement opposée à la perfection & à la réalité.

Ces principes qui se dévelopent peu-à-peu à mon imagination, commencent à me faire appercevoir que je ne suis rien moins que ce que je pensois être, puisqu'au lieu d'une substance spirituelle essentiellement distinguée de la matiére, & qui ne pouvoit être unie à mon corps, sans l'institution d'un Créateur tout-puissant; c'est-à-dire, sans une continuelle violence à sa nature, ou plutôt, sans un miracle perpétuel, le plus surprenant de tous ceux qui peuvent être imaginez, je ne suis autre que moi-même. Je trouve dans le fond de ma sensibilité & dans la constitution de mes organes, le principe de mes perceptions, de mes idées & du progrès de ma connoissance. Il ne m'est plus nécessaire de recourir à la vision de Dieu

même, pour comprendre comment les objets font impreſſion ſur mes ſens, ni de quelle maniére cette impreſſion ſe peint à mon idée, & conſéquemment dans ma mémoire. L'unité de mon être modal ſous deux attributs différens applanit toutes difficultez, dès le moment que je conçois clairement,

1°. Que l'eſſence des eſprits conſiſte dans l'idée d'un objet actuellement éxiſtant, & que cet objet eſt le corps, auquel ils ſont unis.

2°. Que cette idée eſt modifiée par tout ce qui arrive à cet objet, dont l'eſprit a une perception néceſſaire, entant qu'ils ne compoſent enſemble qu'un ſeul être modal.

3°. Que l'eſprit n'éxiſtant que par la ſuite & l'enchaînement de ſes idées & de ſes perceptions, il n'eſt capable d'aucune connoiſſance active.

4°. Et qu'enfin les effets, ou conſéquences de l'eſprit ſont effets & conſéquences des différentes idées qui le conſtituënt.

Joignons toutefois à ces concluſions une courte réfléxion ſur la place que nous occupons dans la nature; laquelle place nous lie tellement avec di-

diverses autres de ses parties, qu'il est impossible de former une idée simple, ni par rapport à notre nature ou essence, ni par rapport à ses conséquences; c'est-à-dire, que nous ne sçaurions nous considérer sans rélations. D'où il suit que nous ne sommes causes de nos propres actions, que d'une maniere plus ou moins partiale, tant s'en faut que nous en soyons causes absoluës, comme on le pense vulgairement. Ainsi loin de pouvoir établir que nos actions soient conséquentes de notre volonté, ou de notre essence (car c'est la même chose dans l'acception ordinaire) on peut conclure avec evidence qu'elles sont aussi conséquentes de toutes les modifications que nous recevons de la part des objets, dont la sensation se joint à notre propre idée, sans laquelle sensation nous n'aurions cependant pas d'autre usage de notre être, que les marbres & que tout ce qui paroît inanimé dans la nature. Cette sensation est donc, en un sens, le prémier avantage de notre individualité: mais comme le mode de pensée est intimement uni à celui d'étenduë dans la nature de l'homme, puisque les deux attri-

attributs ne composent qu'une seule & même éxistence, il s'ensuit que la sensation devient perception, & que celle-ci devient idée, non par progression, ou amélioration de nature; mais par l'identité du principe, qui fait qu'il ne peut rien arriver au corps, dont l'esprit n'ait l'idée, parceque c'est son objet nécessaire.

Il faut avec cela se souvenir que les idées que nous avons des objèts, ne représentent que les perceptions que nous avons à leur occasion, & non la nature de ces objets, desquels il est aussi impossible que nous ayons une connoissance directe, qu'il est impossible que nous en ayons quelque connoissance sans perception. Il est donc nécessaire que ces idées soient inégales, puisqu'elles ne nous représentent que nos propres affections, & non la nature des objets qui agissent sur nous.

Ainsi nous pouvons conclure,

1o. Qu'à parler exactement, nous n'agissons point, ni ne pouvons être dits agir, qu'autant que les conséquences de notre être sont exemtes de modification, de la part des causes externes. Verité qui nous doit con-

vain-

vaincre qu'il n'eſt, ni ne peut y avoir de déſirs purement directs, ſi l'on n'excepte celui de la perſeverance de l'être, duquel nous traiterons un peu plus bas; & que tous les autres, auxquels celui-là ſert de fondement, ſont tous mélangez de quelque détermination priſe des objets externes.

2°. Que nous ſouffrons, & ſommes juſtement dits & réputez paſſibles, autant que nos idées ſont modifiées par les mêmes cauſes. Ce qui peut arriver en deux manieres: car, comme nous l'avons vu, nos idées ſont égales, ou inégales; mais les unes ni les autres ne peuvent ſe peindre à l'imagination que par le canal de la perception, laquelle repréſente directement l'affection du corps, & non la nature des objets. Partant quand il ſeroit vrai que cette perception nous pourroit fournir des idées parfaitement conformes à leurs objets, il n'eſt pas moins certain que les déſirs ou paſſions qui en ſeroient conſéquents, ne ſe rapporteroient que négativement à l'eſprit, puiſqu'au lieu d'une détermination priſe chez lui-même, il recevroit celle d'une image étrangere à ſon objet eſſentiel, qui eſt le corps;

mais

mais dans le cas des idées inégales qui eſt l'état commun & ordinaire, le défaut de réalité objective qui fait leur caractere, ne permet pas de penſer que les déſirs ou paſſions qui en ſont conſéquents, puiſſent ſe rapporter à l'eſprit autrement que d'une maniere négative.

Cette démonſtration me paroît complette : ainſi n'ayant plus qu'à fixer mon idée par une concluſion conforme & rélative aux preuves précedentes, je dis que toutes les paſſions humaines ſont des déſirs pleins d'agitation & d'inquietude, formez ſur la perception des objets exterieurs; en conſéquence de quoi l'eſprit eſt emporté hors de lui-même, & contraint d'attacher ſa propre idée, ou celle de ſa puiſſance à ces mêmes objets. D'où il arrive qu'il imagine, & qu'il agit tout différemment de ce qu'il faiſoit auparavant.

Tous les termes de cette deſcription ſont clairs, & la verité en eſt établie par ce qui a été obſervé cy-devant, touchant la nature des eſprits; car puiſque leur eſſence conſiſte dans la ſuite des idées qu'ils reçoivent à l'occaſion de l'actuelle éxiſtence de

leur

leur corps, & non dans une prétenduë ſpiritualité. qui ne pourroit avoir de rélation naturelle avec le corps, il s'enſuit que toute idée repréſente l'habitude préſente du corps, & non l'objet même, à l'occaſion duquel cette habitude eſt renduë telle; mais ſi cette repréſentation eſt véritablement celle du corps en tel ou tel inſtant, il s'enſuit que l'habitude du corps eſt modifiée par ces objets; c'eſt-à-dire, que la puiſſance du corps, & par conſéquent celle de l'eſprit eſt augmentée, ou reſſerrée par ces mêmes objets. D'où il s'enſuit que les affections de l'individu ſont alors des paſſions réelles, & que les actions conſéquentes ne ſont plus conſéquentes de la ſeule nature de l'individu; cela ne ſouffre pas de difficulté.

Au reſte, je ne prétens pas dire que l'eſprit faſſe une comparaiſon laborieuſe entre l'état réel de ſon corps, & les changemens qu'y aportent les différentes paſſions dont il eſt touché: car cette comparaiſon ſe fait naturellement par la plus ſimple perception, qui emporte avec ſoi l'idée du plus ou du moins de réalité, du plus ou du

du moins de perfection, qui résulte de la passion presente.

Tels sont donc la nature & le principe des désirs réfléchis ou passions, bien différens de ceux que nous avons nommez directs, lesquels n'ont d'autre cause que celle de notre éxistence, c'est-à-dire, qu'ils n'ont que nous-mêmes pour principe & pour objet. Et tel est le désir intime, par lequel chaque être sensible est porté à persévérer dans son être & sa modalité particuliere; mais hors de ce point, comme il n'est, ni ne peut y avoir d'idées sans perceptions, ni de perceptions sans objets, il est vrai de dire que la nature de l'homme ne sçauroit admettre de désirs qui ne soient de véritables passions, entant qu'ils sont déterminez par tout ce qui cause la perception & l'idée, & non par la propre nature de l'individu.

Il s'ensuit aussi de-là, que nos désirs réfléchis doivent se multiplier en proportion de notre sensibilité, avec le nombre & la qualité des objets qui lui font impression : ce qui répond naturellement à l'argument tiré d'une prétenduë insatiabilité du cœur humain; en conséquence de laquelle on sup-

ſuppoſe qu'il ne peut jamais être ſatisfait que par la poſſeſſion d'un objet infini. Mais il ſeroit à ſouhaiter que ceux qui ont fondé leur morale ſur ce principe, euſſent mieux connu leur propre conſtitution & diſtingué l'effet néceſſaire de l'impreſſion des objets ſur nos ſens & nos organes, de l'inquietude volontaire qu'ils nous attribuënt. En effet quelle proportion ont-ils pu concevoir entre le vuide ſuppoſé de notre cœur & un objet infini? Mais s'il eſt vrai, comme nous n'en ſçaurions douter, que nous ſommes des êtres ſenſibles, engagez à former perpetuellement de nouvelles idées & de nouveaux déſirs, à l'occaſion de chaque nouvelle perception; comme la ſatisfaction des prémiers déſirs ne détermine point celle des ſeconds, il eſt évident que leur multiplication eſt un effet conſéquent & néceſſaire de notre ſenſibilité & de la préſence des objets; & partant il a été peu judicieux de ſuppoſer que le cœur de l'homme ne puiſſe être rempli que par un objet infini.

Ces divers fondemens poſez, il eſt temps d'en venir à notre ſujet principal;

pal; c'eſt-à-dire, de traiter de la nature de nos déſirs.

Le prémier qui ſoit en nous, & le principe de tous les autres, eſt certainement celui qui tend à notre conſervation; l'on ne ſçauroit douter qu'il ne ſoit commun à tout ce qui éxiſte avec perception de ſoi-même. Les Philoſophes, & particulierement les Stoïciens l'ont regardé comme intime à la nature, & toutefois ils en ont donné de ſi mauvaiſes raiſons, qu'ils étoient obligez d'avouer que la verité de ſon éxiſtence s'établiſſoit mieux par le ſentiment, que par les ſubtilitez de leur Logique. Cependant comme toute la mécanique des Paſſions eſt fondée ſur cette baze, & que l'on a d'ailleurs des éxemples de pluſieurs perſonnes, qui ont procuré leur propre deſtruction, par un déſeſpoir contraire à ce ſentiment univerſel, il ne ſeroit pas à propos de négliger d'en chercher une démonſtration ſolide, & qui puiſſe convaincre qu'il a toujours éxiſté, dans ceux même qui l'ont étouffé par violence.

Nous avons vû cy-devant que tous les êtres particuliers ſont des modes conſéquents des attributs de l'être ab-

solu, dont ils expriment, chacun en leur genre, la puissance & l'action, entant que chaque attribut est déterminé à certaine éxistence particuliere. Par conséquent il n'est pas possible qu'ils contiennent l'idée ni le principe de leur destruction, soit par rapport à l'être absolu dont ils sont des modalitez, puisque rien ne lui peut être opposé; soit par rapport à leur essence modale, puisque leur éxistence posée, en conséquence de la détermination qui les fait être ce qu'ils sont, ils ne peuvent être conçûs que comme éxistans.

Partant il ne peut y avoir ni en Dieu, ou l'être absolu, supposé déterminé; ni en eux, supposez éxistans, d'idée qui n'affirme leur éxistence; autrement le principe de l'être & celui du non-être seroit le même; ce qui est contradictoire, & par conséquent impossible. Partant tout leur être entier s'oppose à la non-éxistence. Donc il est vrai que chaque modalité de l'être doit persévérer & continuer d'éxister, autant qu'il est en elle, avec connoissance & sentiment, quand la nature de la modalité en est capable; soit sans perception, quand une

une autre disposition de parties la met au rang des choses insensibles & inanimées.

Mais ce désir de l'éxistence n'est pas un accroissement de l'être particulier. C'est le fond intime & l'essence de chaque chose; parceque si l'on suppose un être, il faut aussi supposer ses conséquences immédiates & nécessaires, entant qu'elles coulent de la même cause qui le fait éxister; mais le désir ou l'effort de persévérer est une conséquence nécessaire de l'éxistence, comme nous venons de le voir. Partant il ne différe point de la détermination de l'être, c'est-à-dire, de son essence. Raison qui nous doit convaincre que l'espéce de ce désir est entierement différente de tous les autres, puisque celui-ci a son principe & son objet dans la nature même de l'être. Desorte que, sans attendre aucune détermination étrangere, il éxiste dans un individu sensible, avant toute perception.

De plus, ce désir n'est point borné à un temps, ou à une durée finie: car si cela étoit possible, il s'ensuivroit que le principe de la destruction seroit dans la détermination qui fait

éxifter l'être; ce qui ne fe peut. Il faut donc conclure que ce défir s'étend auffi loin que la puiffance de l'être même, c'eft-à-dire, à une durée indefinie. C'eft pourquoi l'on peut mettre au nombre des régles de la nature, que nul être ne peut être détruit que par des caufes externes; de même que nous avons vû que dans l'ordre des êtres non-néceffaires, rien ne peut éxifter fans de femblables caufes. Et la raifon s'en démontre par le même principe, puifqu'étant donné un être, fa définition pofe fa réalité pour fondement. Un être n'éxifte pas, quand il n'eft point réel; mais cette réalité une fois fuppofée eft abfoluë, tant que l'on ne fera point d'attention aux caufes qui la peuvent détruire. Ainfi il doit demeurer conftant que la pofition ou affirmation de l'être ne contient & ne peut rien contenir qui l'excluë; c'eft-à-dire, qui le puiffe détruire.

Cependant il n'eft point de chofe finguliere dans la nature, & il n'y en peut avoir, qu'il n'y en ait une autre plus forte & plus puiffante qui la borne; c'eft-à-dire, qui refferre, limite, ou détruife fa puiffance & fa durée;

par

par la raiſon que, comme nulle modalité ne peut commencer d'éxiſter que par la détermination d'une ou pluſieurs cauſes, il n'en eſt point auſſi, qui ne ceſſe d'être par la détermination d'une autre cauſe différente de nature & d'effet; chaque puiſſance étant limitée par une autre puiſſance, ou plus grande force.

Partant s'il eſt des contraires dans l'ordre & l'arrangement de l'Univers, ce ſont ces différens degrez de force qui ſe bornent les uns les autres, & qui ſont veritablement oppoſez, au ſens qu'ils ne peuvent convenir, ni ſubſiſter enſemble dans un même ſujet, comme il eſt prouvé par la propoſition qui établit, que rien ne ſçauroit contenir le principe de ſa deſtruction. Il s'enſuit donc que la puiſſance par laquelle toutes les choſes ſingulieres conſervent leur être & y perſévérent, n'eſt point différente de celle de l'être abſolu, ou de Dieu même; non entant qu'il eſt infini; mais entant que déterminé à une éxiſtence particuliere. Détermination, laquelle, comme l'on a vu, eſt l'unique principe de ce qui éxiſte en particulier.

Cependant ſi l'on prétendoit qu'en

conséquence de cette participation de la nature infinie, un homme, par exemple, ne fût sujet à d'autres mutations qu'à celles qui seroient conséquentes de sa propre nature, la conclusion ne vaudroit rien; parcequ'il s'ensuivroit que cet homme seroit immuable & veritablement un être nécessaire; soit qu'il fût conceu agir en conséquence de la propre nécessité de l'être absolu, auquel cas il n'en seroit plus une modalité; soit qu'il fût conceu agir en conséquence de la détermination qui lui donne l'être, c'est-à-dire, par une puissance finie; mais qui seroit néanmoins supposée suffisante pour éloigner l'action de toutes les causes externes; ce qui implique contradiction. Il en faut donc revenir à dire que tout être particulier ne pouvant être considéré que comme partie de la nature, son idée en Dieu, & par conséquent son éxistence spéciale, qui est la même chose, sont modifiées par le concours de tous les objets qui agissent en lui, ou avec lui; & qu'il est sujet à toutes les mutations résultantes de ces différentes modifications.

Après cela, on ne doit pas être sur-

surpris que le désir de la persévérance soit général & commun à tout ce qui a le sentiment de soi-même, & qu'il soit avoué de tous ceux qui sont capables de l'exprimer; mais on peut être étonné, que dans l'usage, les hommes le confondent avec la volonté qu'ils s'attribuent, ou comme une faculté naturelle qui est en eux pour diriger leurs actions, ou comme une puissance qui leur est accordée par surcroît de leur être, qui les rend véritablement libres d'agir, ou ne pas agir, de choisir, de préferer &c.

Il est vrai que dans la premiere acception, l'erreur est peu considerable, puisque ce désir de persévérance est réellement le principe de tous les autres, & par conséquent de tout ce que nous voulons & faisons; quoique dans le fond il y ait une différence très-réelle entre la cause & son effet. Mais dans la seconde acception, comme rien n'est si opposé à la liberté que la détermination, & qu'il n'est point d'acte de volonté qui ne soit déterminé; on ne peut s'empêcher de conclure d'une part que, si la liberté & la volonté sont telles que nous les imaginons, il est contradictoire de

prétendre les allier ensemble; & d'autre part, que si l'on joint dans le principe, la volonté au désir, il est aussi contradictoire de prétendre conserver la liberté; puisque le désir est une détermination précise, qui porte la volonté à tel objet, ou à telle action. Que si l'on oppose à cette conclusion l'expérience commune de tant d'actions que l'on fait contre son désir, il est aisé de répondre, que la simple perception nous apprend, que ces actions sont encore moins libres que les autres, parceque leur détermination est tellement sensible qu'elle n'échappe point à ceux même qui n'ont pas dessein de l'examiner.

Au fond, comme il ne s'agit ici que de convenir des termes, afin de pouvoir se faire entendre, il est certain qu'en considérant le désir & l'effort de l'ame, qui en est la conséquence, comme mode de pensée, on peut, sans notable abus, les nommer volonté, pourvû que l'on se garde de les confondre avec ce phantôme de volonté libre & indéterminée, qui est la chimere favorite des hommes.

Mais si on les considere par rapport au corps, ou par rapport à l'iden-

tité

tité du corps & de l'esprit, il faudra les nommer appétits; terme par lequel je veux exprimer un désir mêlé de sensation, qui s'étend tant à la propre conservation, qu'aux moyens jugez capables d'y servir. On peut néanmoins, pour une plus grande précision, distinguer encore entre ces deux termes, appêtit & désir; faisant servir le premier à désigner une sensation toute corporelle, telle que la faim ou la soif, & le second avec celui de cupidité (qui peut être synonime) pour exprimer la sensation idéelle qui en résulte, ou le mode de pensée uni à la perception du corps.

Mais dès-là que je suis convaincu de la verité de ce principe, que l'homme est déterminé nécessairement à persévérer dans son être, je dois conclure aussi que, puisqu'il est supposé sensible, c'est-à-dire, sujet à toutes les impressions des causes externes, & à en recevoir les perceptions; il est aussi déterminé de la même maniere.

1o. A la recherche des moyens qu'il peut estimer propres à procurer sa conservation & son bien-être; n'y

ayant point de différence entre ces deux termes, vouloir être, & vouloir bien être.

2°. A fuir, à rejetter & à éloigner ce qu'il estime lui être contraire, comme pouvant anéantir son être, le diminuer ou l'incommoder, c'est-à-dire, le réduire à mal être.

Ces deux sentimens sont également conséquents du principe absolu du désir de la persévérance de l'être, supposé agissant au de-là des bornes de l'individu, & déterminé par les causes étrangeres qui produisent les perceptions. C'est pourquoi ils ont respectivement une pareille impétuosité & une même ardeur, soit qu'il s'agisse d'embrasser un objet, soit qu'il s'agisse de le repousser, n'y ayant pas plus de force active d'un coté que de l'autre, si elle ne se rencontre dans l'impression que causent les différens objets.

Toutefois pour expliquer convenablement cette matiere, ce n'est pas assez d'observer la parité de forces dans les deux affections; il faut dire encore que l'identité du principe qui les produit, & de la fin qu'elles se proposent, les unit & les lie de telle

ma-

maniere, qu'elles n'en forment proprement qu'une seule; & en effet le désir du bien-être n'est à-peu-près que la fuite du mal être, & au contraire. Preuve manifeste que le désir naturel d'éxister & de persévérer dans l'éxistence, n'est point différent de celui du bien-être, comme je l'ai avancé cy-dessus.

Mais je vais encore plus loin: car il est d'experience que ce n'est point l'idée du bonheur, quelque grand qu'on l'imagine, qui détermine nos désirs, si on la sépare d'un sentiment de mezaise & d'inquietude, qui nous fasse appercevoir de sa privation; tant il est vrai que la libration est tellement égale entre ces deux affections, que l'on est embarassé de décider laquelle emporte la balance; si ce n'est qu'en considerant le bien & le mal du côté de la sensation, on ne veuille dire que la perception du dernier est plus sensible, & que tous les hommes ont un empressement plus vif de s'en délivrer, que d'aspirer à un bien, duquel diverses considérations le peuvent dégoûter.

Or c'est en ceci que consiste toute la puissance, ou proprement le ressort

des désirs: car s'il en est d'une activité pleine de feu, de travail, & de soin, qui sont les témoins assurez d'une détermination parfaite; il en est d'autres si foibles, que s'arrêtant à la simple considération des objets, ils ne passent jamais jusqu'à s'en procurer la jouïssance. Ce sont ceux que nous distinguons ordinairement par le terme de velléïté, qui exprime le plus bas degré de la puissance de vouloir; mais s'il est facile de juger que les uns & les autres ne sont tels qu'en conséquence de l'impression qui les cause, ou de la mobilité plus ou moins grande des organes du sujet affecté, il est bien difficile de dire pourquoi l'idée du souverain bien, ou d'une éternelle félicité touche si peu la pluspart des hommes, de ceux même qui se feroient un scrupule terrible de la révoquer en doute; mais la puissance du désir consiste autant, comme nous l'avons montré, dans le sentiment de privation qui est un mal réel, dont on veut nécessairement se délivrer, que dans la persuasion & l'espérance d'un bien futur, quelque grand qu'on l'imagine. Ainsi tant que ceux à qui on prêche le Paradis seront dissipez

par

par des objets plus sensibles, c'est-à-dire, tant qu'ils ne sentiront pas en eux-mêmes, à l'égard de cet objet, le ressort commun des désirs, je veux dire une inquietude effective causée par la crainte d'en être privez, ils s'empresseront peu de le désirer. Et c'est la raison veritable pourquoi ces sortes de sentimens où l'on ne fait presque point d'attention durant la vie, deviennent si vifs, quand on est dans le danger de la perdre. Il en est de même, à plus forte raison, de toute autre espece de désirs, puisque l'idée du plus grand bien est certainement celle qui doit avoir le plus de poids & d'efficacité.

Telle est donc la nature du désir qu'il faut pour produire le concours actuel des deux premieres affections, la recherche & la fuite, fondées toutes deux sur l'effort néceſſaire, par lequel les êtres sensibles persistent dans leur éxistence, avec connoiſſance & sentiment. Il y a cependant cette différence entre elles, que dans le concours, l'idée du bien le représente comme futur & absent, aulieu que le sentiment du mal est present, du moins par l'inquietude que cause la privation

connuë d'un bien, soit effectif, soit imaginé.

Je n'employe pas ici les termes de bien & de mal, comme des distinctions positives, prises dans les differentes qualitez des objets : car quoiqu'il soit vrai, qu'entre les individus dont le monde est rempli, il y en a de plus ou de moins conformes à notre nature, je reconnois que nous ne les qualifions pas en conséquence de leurs veritables proprietez ; puisque c'est une verité certaine que dans l'usage ordinaire, les hommes ne recherchent aucune chose, pour l'avoir jugée bonne, après une juste considération ; mais qu'au contraire ils l'estiment & jugent bonne, parce qu'ils sont déterminez à la rechercher, sur la premiere perception qu'ils en ont. Il en est de même dans l'espece du mal ; nulle chose n'étant dite mauvaise qu'en conséquence du sentiment de fuite qui s'excite en nous à son occasion ; le tout parce que les perceptions receuës dans l'ame sont des idées, & qu'il n'est point d'idée qui ne contienne un jugement positif ; l'inevidence & le doute même étant des jugemens.

Il arrive aussi de-là, que la plûpart des

des idées qui se tracent en bien ou en mal, par ces premières perceptions, sont fausses, inégales, ou pour le moins, confuses & precipitées, à raison de quoi elles produisent des passions, d'autant de différentes especes, que les modifications qu'elles causent au corps & à l'esprit sont différentes. Telles cependant que soient ces idées, si l'erreur où elles nous jettent se pouvoit rectifier par la connoissance de la verité, ou par la presence du vrai, nous n'aurions pas à nous plaindre de notre constitution. Mais comme il a été demontré que ce qu'il y a de faux en toute idée n'est pas réel, puisqu'il gist en défaut de connoissance & de représentation, & que d'ailleurs à l'égard de l'être absolu, telles idées sont vrayes en tant qu'elles éxistent, si la presence du vrai les pouvoit changer ou corriger, le vray détruiroit le vrai; ce qui est absurde.

Ceci s'entendra mieux par une courte explication des operations de l'imagination humaine, au sujet de laquelle nous avons déja reconnu qu'elle représente réellement la sensation presente & la disposition du corps, plutôt que l'objet qui la cause, duquel elle ne peut

peut donner qu'une idée réflechie & indirecte. Raison pour laquelle l'esprit se trompe à son sujet. Par exemple, en regardant le soleil, l'imagination le juge à une distance commune de nous, telle que d'une lieuë plus ou moins; en quoi nous nous trompons absolument, tant que nous ignorons sa veritable distance. Mais quand cette veritable distance est connuë, l'erreur qui est certainement dissipée à l'égard de la notion, ne l'est pas à l'égard de l'imagination, c'est-à-dire, de l'idée du soleil peinte dans la perception: car si nous avons à nous représenter le soleil, nous ne le considerons pas comme mille fois plus gros que la terre, ni dans un si prodigieux éloignement. Nous l'imaginerons tel que la vuë nous le représente, & non tel que la démonstration nous enseigne qu'il est; parceque ce n'est pas l'ignorance de la vraye grandeur ou distance du soleil qui le peint à notre idée, sous la forme où il nous paroît; mais c'est la sensation même, à laquelle la connoissance du vrai ne fait point de changement.

Il en est de même en général de toute autre perception où l'imagination est

est trompée ; desorte que je dois demeurer convaincu, que l'erreur où elle m'engage, ne peut être bannie par la connoissance de la verité, & qu'elle ne cede effectivement qu'à une nouvelle image plus forte que la premiere, & qui l'exclud ou à raison de sa force, ou à raison de ce qu'elle est plus récente & plus précise ; comme si, par raport au soleil, j'en étois approché quinze ou vingt mille lieuës plus près, il est certain que je le concevrois sous une forme différente de celle qu'il m'imprime ici.

On peut même dire encore que, pour détruire la premiere impression, il n'est pas nécessaire que la seconde ait une cause véritable ; c'est assez qu'elle opere sur nous. En effet n'éprouvons-nous pas tous les jours que la crainte d'un mal futur & réel se dissipe par la joye que donne une bonne nouvelle, encore qu'elle soit fausse, pourvu qu'elle fasse une impression du moins égale à la prémiere ? Tant il est vrai que l'experience répond exactement à l'ordre & à la nécessité que nous supposons dans la nature ; suivant quoi, ce sont les plus fortes passions qui calment les moindres,

dres, & non la connoissance de la verité.

Mais je tire de tristes inductions de ces exemples; car ils me découvrent une cause d'erreur & une raison d'incertitude si puissantes & si ordinaires, qu'elles me jettent dans une espece de desespoir, de pouvoir parvenir à la verité. Ainsi avant d'aller plus loin, je croi devoir me rassûrer moi-même, en prenant une notion précise des divers degrez de réalité & de verité que nos connoissances peuvent avoir, proportionnellement à la maniere de les acquerir, & à la capacité de nos esprits.

Il me paroît donc que toutes les connoissances des hommes se peuvent réduire à certaines especes, dont la premiere est de celles qu'ils acquierent par la perception des differens objets, laquelle étant présentée par le sentiment, à mesure qu'il arrive, n'est susceptible d'aucun ordre, & ne sçauroit manquer d'être inegale, obscure & confuse, représentant plutôt, comme il a été dit, l'habitude du corps, que les objets qu'il lui est impossible de pénétrer. Ainsi cette espece de connoissance apartient tout entiere à l'ima-

l'imagination, puiſqu'elle ſe renferme dans la peinture des objets de la ſenſation. Cependant il faut reconnoître que c'eſt le fondement de toutes les autres, puiſque ſans l'uſage de la perception, il ſeroit impoſſible que l'eſprit ſe connût lui-même, & qu'il eût aucunes idées.

Mais comme la ſimple exiſtence des idées ne ſuffiſoit pas pour établir la raiſon humaine, notre modalité ne pouvoit exiſter ſans un organe plus excellent que tous les autres, dans lequel ces idées ſont gravées par la même perception qui les produit, dans l'ordre de leur formation. Et c'eſt de ce magazin général qu'elles ſortent une première, ſeconde & millième fois, les unes après les autres, & les unes à l'occaſion des autres, pour donner de nouvelles formes à l'eſprit qui, ſelon ſa définition, ne peut exiſter ſans idées.

Ce tréſor des idées eſt donc une ſeconde ſource de connoiſſances, que les hommes acquierent à l'occaſion de certains ſignes, tels que les noms & les paroles; leſquels lus, ou entendus excitent le ſouvenir de certaines idées ou de certains objets, que l'eſprit a la force

force d'imaginer, comme des perceptions présentes, & néanmoins toujours occasionnellement, comme il a été expliqué dans la premiere Partie de ce Traité. Mais cette espece de connoissance qui est manifestement plus susceptible d'ordre & de methode que la précedente, n'en est pas plus assurée, puisque tout ce qu'elle peut produire, est borné aux idées représentatives des perceptions passées. Il s'ensuit donc que ni la prémiere, ni la seconde ne sçauroient procurer qu'une opinion; terme par lequel j'entens une persuasion gratuite, que certaine image presentée par la perception, est conforme à certain objet. Ainsi l'on opine que le feu est chaud, parce qu'il nous brûle; ce qui réellement n'a, & ne peut avoir qu'une convenance de pur hazard avec les objets représentez.

C'est cependant dans cet amas d'idées, que consistent la plûpart de nos sciences usuelles. 1°. La pratique de tous les arts, sur laquelle on ne raisonne presque point; chacun de ceux qui les exercent étant satisfait d'une routine qu'il tient des enseignemens du maître, & qui est confirmée par l'expe-

perience à son égard: laquelle routine les conduit aussi surement au terme qu'ils se proposent, que le pourroient faire de longs raisonnemens, dans lesquels ils craignent justement de s'égarer.

2°. Les sciences qui s'occupent précisément d'objets, de faits, & d'arrangement d'idées & d'expressions, comme la Rhétorique ou la Poësie; comme la Physique prise pour la connoissance de la disposition du monde, & la connéxion des êtres que l'on y voit; la Géographie & l'Hydrographie qui ne sont que des descriptions des superficies de la Terre & de l'Eau, dont notre Globe est composé; l'Histoire qui n'est qu'une compilation des événemens passez; la Théologie de toutes les Religions, qui consiste dans la supposition de certaines idées prises pour des veritez absoluës, soit en conséquence de quelque révélation estimée surnaturelle, soit en conséquence d'une tradition qui se charge toujours de nouvelles idées dans son progrès, & ainsi de plusieurs autres sciences.

Je n'ai garde toutefois de prétendre exclure le raisonnement, de l'usage de ces sortes de sciences & d'etudes: car

les principes en étant une fois établis & tenus certains par ceux qui les admettent, ils se trouvent en état d'en tirer des conclusions à l'infini, rien n'étant si fécond que l'imagination; mais je n'en suis pas moins en droit de soutenir que le fondement de ces sciences ou connoissances ne consiste que dans l'acquisition d'un nombre d'idées suffisant sur chaque sujet.

La seconde espece de connoissance propre aux hommes se doit prendre dans les notions communes, en conséquence desquelles l'on parvient à former des idées justes & égales de certaines proprietez des objets, comme, par exemple, que le tout est plus grand que sa partie, ou le contenant que le contenu. Mais quoiqu'il soit démontré & certain que ce qui est commun à tous ne peut être conceu que d'une maniere égale & vraie, on s'apperçoit que notre connoissance fait peu de progrès par cette voye; le nombre des maximes établies sur ces principes étant si borné, & les conclusions que l'on en tire, d'un si petit usage.

La troisiéme espece de connoissance est celle que l'on appelle intuitive

par-,

parcequ'elle paroist l'effet d'une simple vuë, & qu'elle frappe l'esprit d'une conviction si sensible, qu'il n'est pas plus certain de ce qu'il voit, que de ce qu'il connoist par son moyen: certitude qui nous égaleroit aux intelligences les plus parfaites, si le moyen qui la procure étoit d'un aussi grand usage pour l'affirmation, qu'il l'est pour la négation. C'est par lui que nous distinguons les objets & nos idées, & que nous appercevons avec conviction que l'une n'est pas l'autre. Je dis, avec conviction, parceque nul esprit ne peut imaginer une évidence plus entiere que celle qui resulte de la différence que nous appercevons entre deux objets, ou deux idées.

Le même moyen nous fait aussi connoître ce que deux objets ou deux idées ont de commun; mais c'est toujours avec plus de réflexion & de travail. De sorte que, quoique l'évidence soit la même, il y a quelque chose de plus compliqué dans la maniere d'acquérir cette connoissance. Ainsi nous sommes obligez de reconnoître que d'une ou d'autre façon, c'est la baze de tout le raisonnement dont les hommes sont capables, parceque, lors-

lorſque la convenance, ou la diſconvenance de deux idées n'eſt pas preſente à notre eſprit par elle-même, toute la ſagacité humaine ne peut faire autre choſe, que de découvrir une idée moyenne, qui puiſſe être comparée aux deux prémieres, par la voye de la connoiſſance intuitive, & qui puiſſe établir la preuve de la convenance ou diſconvenance, que nous voulons découvrir entre ces différentes idées.

C'eſt en cela que conſiſte tout l'art des ſyllogismes & des démonſtrations, comme chacun le ſçait ; lequel art (les regles gardées) ne peut manquer de produire une connoiſſance certaine, quoiqu'accompagnée de travail & d'application ; parceque l'eſprit ne ſe peut diſpenſer de faire toujours marcher en avant la connoiſſance intuitive, par rapport aux idées moyennes, & de redoubler ce travail juſqu'à la fin de la démonſtration : ce qui peut s'étendre ſi loin que les génies pareſſeux en feront totalement incapables, ou qu'ils s'en rebuteront, s'abandonnant plutôt à l'ignorance ou à la foi de ceux, qui les aſſurent que la choſe eſt bien prouvée, & que les eſprits les plus appliquez perdront la memoi-

re du fil & de l'enchaînement de ces idées moyennes ; se souvenant seulement qu'il y a une démonstration complete de la verité d'une telle proposition ; c'est-à-dire, de la convenance ou disconvenance de telles idées.

Cela est clair par soi-même ; & toutefois je ne croi pas devoir négliger d'apporter ici quelques exemples qui rendront encore, s'il se peut, la verité plus sensible.

La science des nombres est précisément une science de mots : car le nombre de dix, que je puis appliquer à la mesure de telle quantité qu'il me plaira, ne s'applique à rien, si l'on ne veut, & ne signifie par lui-même que dix unitez indéfinies. Cependant les nombres ne sont pas des termes vains, puisqu'ils réveillent dans notre imagination l'idée de la quantité ; & qu'ils nous en font connoître la mesure, jusqu'au terme où nous pouvons compter. Telle est aussi la prémiere de nos connoissances ; une science de mots qui servent de signes pour rappeler certaines idées ; ou plutôt un Catalogue de perceptions, écrit dans la memoire occasionnellement, & toutefois sous la même designation des

mots convenus pour les signifier.

Voilà certainement une connoissance bien légere en apparence : * cependant elle est tellement fondamentale que, comme celui qui n'auroit aucune idée des nombres, quelque esprit qu'il eût d'ailleurs, ne pourroit distinguer la quantité ; de même celui, qui n'auroit aucune notion des signes établis entre les hommes, pour se communiquer leurs pensées, ne comprendroit presque rien à ce qu'il leur verroit pratiquer. L'histoire d'un sourd & muet-né, qui a recouvert l'ouye, & consequemment l'usage de sa langue à l'âge de trente ans, est précise pour soutenir cette proposition ; puisqu'ayant paru aussi instruit, qu'il étoit possible, du culte exterieur de la Religion, & accoutumé dans la boutique de son pere à voir debiter des marchandises & en recevoir le prix en argent ; il avouë aujourd'hui qu'il n'avoit aucune idée ni de ce que l'on faisoit à la Messe, ni de la valeur de l'argent, ni même de l'échange perpetuel qu'il voyoit faire des marchandises avec l'argent. Il en seroit de même, à plus forte raison, d'un homme qui ne conserveroit aucune trace

de

de ses perceptions; & je croi pouvoir dire qu'il seroit incapable de se distinguer lui-même du reste de la nature.

Or la science des nombres étant supposée, si je veux m'appliquer à en connoître les proprietez, j'apperçois d'abord leur convenance ou disconvenance d'une maniere intuitive; & j'affirme avec la derniere certitude que 1. n'est pas 2. ni 3. & qu'il est la moitie de 2. & le tiers de 3. Nulle évidence plus claire que celle-là; non pas même celle qui m'assure que 2. est plus que 1. en conséquence de la notion commune, que le tout est plus grand que sa partie; parceque tout homme est intuitivement convaincu de la verité de cette proposition, 2. est plus que 1. avant d'être instruit de l'axiome que je viens de citer. Raison pour laquelle j'ai peu insisté cy-devant sur les connoissances resultantes des notions communes. Ausurplus, ce que je dis ici de la connoissance intuitive que l'on a des proprietez de quelques nombres, s'applique à tout autre sujet dont la perception est simple; car il n'est pas moins évident que le blanc n'est pas

noir, ou que le cercle n'eſt pas quarré, qu'il eſt certain que 1. n'eſt pas 2.

Mais lorſqu'après avoir pouſſé plus avant mes recherches ſur les proprietez des nombres, je me perſuade avoir lieu d'établir une propoſition, comme de dire, 6. eſt à 3. comme deux eſt à 1. Si j'ay beſoin d'en démontrer la verité, & que je ne puiſſe comparer intuitivement ces quatre nombres, il eſt de néceſſité que j'aye recours à un un terme, ou à une idée moyenne que je puiſſe comparer immédiatement à chacun des deux membres de ma propoſition; & c'eſt ce que je rencontre dans l'idée attachée au mot double: car connoiſſant intuitivement, que 6. eſt double de 3. comme 2. eſt double de 1., il eſt démontré que 6. eſt à 3. comme 2. eſt à 1. Et nul eſprit ne peut reſiſter à cette idée.

Que s'il arrive qu'un homme ſe porte au de-là d'une verité exprimée, dans le déſir d'en pénétrer quelque autre qu'il ignore; mais qu'il ſe flatte de découvrir par ſon travail, comme ſeroit un terme inconnu dans l'exemple de 1. 2. & 3. lequel fût à 2. ce que 3. eſt à 1. la connoiſſance intuiti-

ve à part (qui se fait appercevoir d'elle-même dans ces nombres simples) il y faut proceder de même par l'entremise d'une idée moyenne. Desorte qu'ayant observé que le nombre 3. contient trois fois 1., il sera facile de de découvrir celui qui contiendra trois fois 2.

Ces exemples peut-être trop simples, ne laissent pas de nous faire appercevoir la mecanique du progrès ordinaire de nos connoissances & des moyens qui en procurent la certitude. Il reste à montrer ce que l'art & la methode y peuvent ajoûter, & à quoi se reduit leur pratique par rapport à ceux qui n'employent que les simples regles pour parvenir à un certain but. Pour cela, il n'y a qu'à considerer que les mêmes démonstrations qui se font avec tant de facilité à l'égard des proportions des nombres très-simples, deviennent tout à fait difficiles, quand les nombres sont fort composez. Cependant comme la raison de leur proportion est la même; ceux qui ont raisonné sur la nature de cette proportion, ont trouvé par une longue experience, que par le secours d'une multiplication & d'une division, on

obtenoit précisément la proportionnelle cherchée. Ainsi la nécessité d'employer une idée moyenne a été réduite en methode, pour abreger la répétition des comparaisons qu'il en falloit faire avec les divers termes de la Proposition. Et le sçavant aussi bien que l'ignorant sont devenus, par le moyen de cette methode, également capables de trouver un quatrième terme proportionnel aux nombres proposez, quoique tout-à-fait inconnu tant à l'un qu'à l'autre.

Toutefois dans la pratique il y a cette différence entre eux, que le connoisseur sçait ce qu'il fait & la maniere dont il le fait. Il voit intuitivement de quelle façon les multiplications & divisions qu'il employe, suppléent à l'actuelle comparaison des idées moyennes dont il auroit besoin; au lieu que le marchand & le computiste qui employent les mêmes regles, selon qu'il leur aura été montré, négligeant toutes les idées de proportion, de comparaison, de connoissance intuitive, & de terme moyen, parviendront à leur but avec le même succès & sans embaras. Il s'en faut toutefois beaucoup que l'ignorance de ceux-

ceux-cy soit préferable à la connoissance de l'autre; car s'ils arrivent également au même terme, les premiers y sont conduits comme des aveugles, & l'autre s'y porte avec liberté, action & connoissance; de maniere qu'il n'a plus rien à désirer pour l'évidence de ce qu'il a entrepris de sçavoir. Voilà de quelle façon; ce qui est methode, évidence de conviction pour les uns, est art mécanique pour les autres; art que l'on peut exercer & sçavoir, sans autres idées que celles des regles, dont le souvenir est nécessaire, si l'on veut s'épargner la peine de raisonner. Principe l'un des plus généraux de la conduite des hommes.

Or autant qu'il est évident que l'erreur & la fausseté ne peuvent avoir d'autre principe à l'égard des idées représentatives, que leur inegalité, & à l'égard des démonstrations, que la précipitation avec laquelle on porte un jugement sur la convenance, ou disconvenance de deux idées (ce qui, à le bien prendre, n'est en soi-même qu'une semblable inegalité, par laquelle on s'imagine qu'une proposition est démontrée, quoiqu'elle ne le

ſoit pas) autant me paroît-il certain que l'erreur & la fauſſeté ne ſe peuvent raporter qu'à la premiere eſpece de connoiſſance propre à l'eſprit humain ; laquelle, comme nous avons vû, ne fournit que des idées de nos perceptions, & non des objets en eux-mêmes.

Au contraire, la verité ne ſe pouvant peindre à l'eſprit, par d'autre voye que celle des idées égales ; & réciproquement les idées égales ne pouvant repréſenter que la verité, il eſt impoſſible que les trois autres eſpeces de connoiſſance nous puiſſent tromper ; ſi d'ailleurs nous ne faiſons rien par nous-mêmes qui leur ſoit contraire. Ainſi notre nature jouit de l'avantage de trois ſortes de connoiſſances vrayes, contre une ſujette à l'erreur ; mais auſſi faut-il avouer que l'uſage perpetuel & néceſſaire des ſenſations & de la parole rend cette derniere bien plus générale que les autres, qui exigent la réflexion & l'attention ; choſes toujours combattuës par notre pareſſe naturelle.

C'eſt pourquoi d'autre part, comme ſi quelque nature intelligente eût voulu nous préſerver, même malgré

nous,

nous, du piege de l'erreur, les idées égales se trouvent marquées d'un caractere distinctif, auquel nul esprit ne se peut méprendre; & ce caractere est l'évidence intuitive ou démontrée, en conséquence de laquelle celui qui a une idée vraye sçait & connoît qu'il en jouit; de maniere qu'il ne lui est pas possible de former de doute à son occasion. En effet qui dit une idée vraye, dit une connoissance entiere & parfaite de l'objet qu'elle représente, & qui dit connoissance parfaite exclud nécessairement le doute & l'incertitude. Autrement ce seroit réduire l'idée à la fonction d'un tableau inanimé, & la dépouiller de la sensation qui l'accompagne, entant qu'elle est un mode de pensée uni à des organes sensibles. Partant la verité est évidente par elle-même & distinguée de la fausseté, comme la lumiere l'est des ténébres, sans autre argument que la sensation, & l'évidence qui en résulte.

Il y a pourtant une difficulté qui consiste en ceci, que, puisque la sensation est la compagne inseparable de l'évidence, & celle-ci la conséquence nécessaire de la verité, il semble

que la sensation ne se devroit jamais rencontrer où il y a de l'erreur, & que par conséquent nous ne devrions jamais prendre le faux pour le vrai; mais cette conséquence n'est pas juste, car ce n'est pas l'erreur qui prend la forme de la verité, & qui devient évidente dans la sensation, quand nous nous trompons. Nous avons vû que l'erreur & la fausseté ne sont que défaut de connoissance, & qu'elles n'ont rien de positif. Au contraire notre perception est réelle, effective & nécessairement sensible. Ainsi quand je me représente le Soleil de la grandeur d'une assiette, il est certain que ma perception ne me trompe point: car je le vois tel réellement, & il ne peut me paroître autre dans les circonstances qui accompagnent ma perception. Cependant il est certain que je me trompe par défaut de connoissance, & même que je me trompe demesurément, puisqu'il n'y a nulle proportion de la grandeur effective du soleil, à celle que ma perception lui donne.

Quelle est donc mon erreur, & comment me séduit-elle, par une sensation veritable? Le voici. C'est que

je

je vais au de-là de ma perception, & que par un jugement faux & précipité, je me persuade que le soleil est tel qu'il me paroît. Il en est de même de toute autre sensation: elles sont toutes vrayes, entant qu'elles représentent un objet, ou, pour mieux dire, le sentiment & l'habitude du corps à son occasion; & toutes incertaines & le plus souvent fausses, quand elles passent jusqu'à former un jugement effectif & réel des objets qui les causent. Bornons-nous donc à juger de nos propres sensations & des idées qui en résultent, à les comparer, à examiner leurs convenances ou disconvenances, soit intuitivement, soit suivant la methode d'une juste démonstration; & nous serons assurez de la verité par son évidence.

Il s'ensuit de-là que les hommes se trompent, & beaucoup plus, & beaucoup moins qu'ils ne le croyent, & qu'on ne leur dit qu'ils le font: car en général ils se trompent, ou se peuvent tromper dans tous les jugemens qu'ils forment sur les objets exterieurs, en conséquence de leurs perceptions; & par même raison, dans tout ce qu'ils édifient sur un si mau-

vais fondement. Secondement ils se trompent en conséquence des mauvais principes de leur conduite, inattention, précipitation, passion, fausses hipotheses, soumission à l'usage ou à l'autorité, défaut de preuves, défaut d'habileté, ou de volonté pour s'en servir, &c.

Mais à tout autre égard, il n'est pas au pouvoir de l'homme de se tromper. Sa connoissance est renduë nécessaire, par la conviction de la verité, soit intuitive, soit démonstrative. Et c'est pourquoi les hommes ne sont point partagez d'opinions au sujet des veritez Mathematiques, parceque leurs démonstrations sont aussi évidentes pour un Chinois, ou un Ameriquain, que pour un homme né à Londres ou à Paris. Il en seroit apparemment de même de la Métaphysique, de la Morale & de plusieurs autres connoissances, si elles étoient également cultivées. On voit au contraire qu'à l'égard de toutes les sciences qui consistent en représentation d'objets, non seulement les différentes nations ne s'accordent point; mais qu'il est très-rare que deux hommes particuliers s'accordent en mêmes conclusions,

quoi-

quoiqu'ils paroissent convenir des mêmes principes.

Il me reste après cela à démontrer que l'évidence est le caractere distinctif de la verité, & qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'y résister, s'il agit naturellement. Nous avons vû cy-devant que nulle idée n'est vraye par rapport à nous, qu'en conséquence de ce qu'elle est telle dans l'être infini ou absolu, à l'égard duquel il est démontré que l'idée d'une chose; comme seroit celle d'un triangle, est la même qu'un triangle éxistant. Si donc j'ai une idée vraye, elle est objective du côté de l'être absolu; c'est-à-dire, qu'en Dieu il y a une idée de cette idée; & de mon côté, elle est le mode constitutif de mon esprit, dans le moment que j'en suis occupé. Il s'ensuit donc que la seconde idée; celle que je conçois être en Dieu, éxiste en moi comme la prémiere, puisqu'il n'y a point de différence entre l'idée de Dieu, & un être éxistant. Mais cette idée éxiste en Dieu comme idée vraye. Donc elle éxiste de même en moi; c'est-à-dire, que j'ai une véritable idée de ma prémiere idée. Mais qui dit une idée veritable;

dit une parfaite connoissance. Donc je connois parfaitement ma prémiere idée ; & par conséquent je ne puis former aucun doute sur son sujet, c'est-à-dire, qu'elle m'est évidente, ou qu'elle me donne un sentiment convaincant de sa verité.

Mais qu'entendez-vous, me dira-t-on, par cette idée objective que vous supposez être en Dieu, de tout ce qui éxiste dans l'univers, & de votre idée en particulier ? Ou cette idée objective est, comme vous le dites, la même chose que l'être individuel éxistant ; ou elle est différente. Si c'est la même, toute cette preuve n'est qu'une batologie ou un sophisme. Si elle est différente, vous faites un être particulier, de celui que vous avez reconnu pour l'être absolument général. Je répons à cela que cette matiere a été amplement discutée dans la prémiere Partie de ce Traité, où l'on a fait voir la nature & les proprietez de cette idée objective. Cependant pour ne pas abuser de l'attention du Lecteur, je me contenterai de répéter ici deux choses. La prémiere, qu'il ne peut jamais y avoir de différence entre un être éxistant individuel-

duellement, & l'idée objective qui en est en Dieu, puisqu'autrement l'être absolu & général seroit conceu comme pensant en particulier, ce qui seroit absurde. La seconde, que le terme d'idée objective ne se doit prendre que pour la réalité individuelle des êtres particuliers, correspondante à quelque point de l'attribut infini de pensée, qui éxiste dans l'être absolument général; c'est-à-dire, qu'il n'éxiste rien qui ne soit conceu, ou concevable par une intelligence proportionnée, puisque les attributs de l'être total étant nécessairement infinis, ils se répondent proportionnellement l'un à l'autre, dans leurs différens modes, degrez ou parties. Expression qu'il faut prendre ici dans le sens où j'ai montré que les attributs divins peuvent avoir des parties, quoiqu'ils soient respectivement infinis.

Mais malgré cette réponse, l'on m'objectera encore, que dans ce sens même je prouve trop; parceque j'ai dit ailleurs qu'une idée inégale est vraye & égale en Dieu. Ce qui étant entendu de la réalité individuelle qui lui convient, en tant qu'elle est mode de l'être absolu, il faut dire que, si cette

cette idée eſt réelle en Dieu, elle éxiſte de même en moi avec l'idée de ſon idée, & pareille conviction que la prémiere. Toutefois je vois bien qu'une telle objection ne ſeroit fondée que ſur un abus ſenſible des termes: car la réalité d'une idée inégale n'eſt effective que par rapport à la verité de ſon être, & non à l'égard de la repréſentation qui eſt néceſſairement fauſſe; autrement elle ne ſeroit pas inégale.

Cependant ne peut-on pas dire que l'idée de la réalité d'une telle idée ſuffit pour la conviction? Mais le contraire eſt évident: car l'idée d'une idée inégale ne la peut repréſenter que telle. Elle peut être ſpécieuſe, elle peut flatter les paſſions, elle peut être favorable aux déſirs; mais elle ne ſera point évidente, parceque la verité de ſon être établit ſa fauſſeté, puiſqu'elle eſt ſuppoſée inégale.

D'autre côté, il eſt difficile de ne pas conclure ſur cette preuve, que l'erreur & la fauſſeté ſont donc évidentes, puiſqu'elles ne peuvent abſolument avoir le caractere de la verité; & ſi cela eſt, on ne ſe peut jamais tromper, que par un fait volontaire;

mais

mais c'eſt aller trop loin. On ne peut pas dire que l'erreur & la fauſſeté ſoient évidentes, puiſqu'au contraire c'eſt parcequ'elles ne ſont pas évidentes, qu'elles ſont erreur & fauſſeté. Diſons donc ſeulement qu'elles ſeroient facilement apperçuës, ſi l'on y vouloit donner une attention convenable, & ſi les préjugez, les paſſions, la pareſſe d'examiner & de raiſonner, & les autres engagemens marquez cy-deſſus, n'en étouffoient la connoiſſance.

Les caractéres de la verité & de l'erreur, ainſi que les diverſes eſpéces de connoiſſance qui nous ſont propres, étant une fois établis, il eſt temps de revenir à notre derniere propoſition, ſuivant laquelle nous avons reconnu que l'effort commun de tous les êtres, pour ſe conſerver & pour perpetuer leur éxiſtence, eſt intime à la nature, dont il fait une partie eſſentielle. Deſorte que les appétits, ou déſirs de recherche & de fuite qui en ſont néceſſairement conſéquens, ſont auſſi conſéquents de la nature, entant qu'elle eſt déterminée par les objets; car alors ce n'eſt plus l'effet du déſir purement direct, qui

ſe doit renfermer dans l'individu qui le reſſent ; puiſqu'au contraire celui-ci ſe porte à des ſujets externes, ſelon la forme de la perception. Ainſi il ne peut y avoir d'être ſenſible, qui ne ſoit invinciblement ſujet à ces deux affections, fuite & recherche, dès-là qu'il eſt ſuppoſé capable d'effort pour ſe perpetuer, & de ſenſation pour connoître les objets.

Mais la ſimple proprieté des termes nous fait connoître, que la recherche eſt un déſir qui aſpire à la poſſeſſion de quelque objet ; comme la fuite eſt au contraire un déſir d'abſence, ou de privation de quelque autre objet ; & de-là nous devons conclure que la préſence ou l'abſence des mêmes objets cauſeront néceſſairement un plaiſir ou un déplaiſir actuels, à ceux que nous ſuppoſerons touchez de ces affections ; c'eſt-à-dire, un ſentiment de bien être, ou de mal être, conſiſtant en ce que la puiſſance de l'individu ſera actuellement augmentée ou diminuée, ſelon ſa perception.

En effet ſi nous rappellons nos preuves précédentes, il nous ſouviendra qu'il a été demontré que l'éxiſtence de l'eſprit ne conſiſte que dans la per-

perception de ce qui arrive à ſon corps; que l'ordre ou la connéxion des idées eſt le même que celuy des perceptions; & que l'eſprit a plus ou moins d'aptitude à former différentes idées, ſuivant l'aptitude de ſes organes à recevoir différentes perceptions. De plus, nous avons vu que l'eſprit & le corps ne compoſent enſemble qu'un même individu, doué d'une certaine force, capable de certaines actions, & ſenſible aux mutations qui arrivent, ſoit au corps, ſoit à l'eſprit. Par conſéquent il eſt hors de doute, que tout ce qui augmente ou diminuë ſa force & ſa puiſſance actuelles & le bien être de ſon corps, augmente ou diminuë pareillement la force & le bien être de l'eſprit, & réciproquement de l'eſprit au corps, puiſque les deux enſemble ne ſont qu'un même individu.

D'où il ſuit que l'eſprit & le corps ſont réciproquement ſujets aux mêmes mutations; c'eſt-à-dire, à paſſer d'une plus grande à une moindre réalité, & au contraire: mais ſuivant nos définitions précédentes, la réalité & la perfection ne ſont que la même choſe. Partant qui dit paſſer à une plus gran-

de ou moindre réalité, dit passer à une plus grande, ou moindre perfection. Toutefois ce qui se comprend aisément du corps, que l'on voit être successivement en divers états, de force ou de foiblesse, de perfection ou d'imperfection, ne s'applique pas si facilement à l'esprit, par la difficulté qu'il y a d'imaginer que l'attribut de pensée n'est point indépendant du corps. Et c'est icy que le préjugé nous entraîne malgré l'évidence même; à quoy il ne paroît d'autre remede que de bien comprendre & de retenir pour jamais, que l'ame humaine, entant qu'elle est un mode de pensée déterminé à un objet propre, n'a d'autre réalité que celle qu'elle tire des idées, dont elle est successivement occupée, à proportion des affections du corps. Mais pour éviter toute équivoque, il faut remarquer que les offices de la mémoire sont ici compris entre les affections du corps; parceque le souvenir n'est véritablement qu'une seconde sensation, rappellée par des causes occasionnelles, que nous avons déjà touchées, & que nous connoîtrons dans la suite encore plus clairement.

Or

Or si l'on considere les mutations de l'individu humain, par rapport au seul esprit, il ne les faut pas regarder, comme la succession ordinaire de ses idées: car ce changement est nécessaire pour remplir les fonctions de sa nature, ou plutôt, c'est l'effet nécessaire de son éxistence; mais il les faut prendre pour un état de perfection ou d'imperfection, occasionné par les causes qui augmentent ou diminuënt sa puissance, ou celle de son corps; c'est-à-dire, celle de l'individu entier; lequel état ne sçauroit manquer d'être sensible à un être également capable de perception, par rapport au corps & par rapport à l'esprit. Ce n'est donc pas l'égalité ou l'inégalité des idées qui rend l'homme sensible; c'est la perception même qui le rend capable de chercher, ou de fuïr les objets, de plaisir ou de déplaisir dans leur application. Mais qui dit sensibilité, dit une modification intrinseque de l'individu, entant que les objets qui agissent sur le corps se joignent à l'idée objective de l'esprit, qui se doit trouver dans l'être absolu. Raison par laquelle il a été démontré cy-devant que telles modifications de

l'esprit

l'esprit sont réellement des passions, c'est-à-dire, des idées pour la formation desquelles il reçoit sa détermination d'objets étrangers, & n'agit qu'en prêtant la sensibilité & la facilité de sa nature. D'où il résulte que les effets conséquents de ces mêmes modifications n'ont de cause propre que l'action des objets appliquée à un être capable de sentiment & d'un ressort automate, qui dans l'usage se prend pour une force active. Partant je puis conclure que, comme le principe actif des passions réside sensiblement dans l'impression des objets, leur principe passif ne se peut prendre que dans la sensibilité de l'homme, exprimée par les affections de recherche & de fuite.

Si nous passons, après cela, à l'examen des passions en leur ordre naturel, les premieres qui se présentent à l'esprit sont celles qui résultent immédiatement des affections primitives, entant qu'elles sont satisfaites par la jouïssance dans la recherche, & l'éloignement dans la fuite; ou entant qu'elles sont affligées par la privation dans la recherche & la présence dans la fuite. Cette satisfaction &

cette peine ſont évidemment les prémiers effets de l'application des deux reſſorts de la nature de l'homme aux objets extérieurs, la recherche ſe propoſant néceſſairement la jouïſſance & non la privation; & la fuite ſe propoſant de même l'éloignement & non la préſence.

Si donc ces affections ſont ſatisfaites, il en réſulte un ſentiment, une perception, une idée, que nous exprimons par le nom de joye; & en conſéquence le cœur & l'eſprit ſont dilatez, connoiſſant leur bien-être, & l'augmentation de leur puiſſance, réalité ou perfection. Mais ſi, par un effet contraire, ces affections ſont éloignées de leur terme, il en réſulte une ſenſation toute oppoſée, que nous exprimons par le nom de triſteſſe, en conſéquence de laquelle le cœur & l'eſprit ſont reſſerrez, par la connoiſſance d'une moindre réalité, puiſſance, ou perfection.

La joye & la triſteſſe ſont donc inconteſtablement les prémieres paſſions deſquelles l'homme puiſſe être touché; & elles le ſont non ſeulement en ordre, comme prémieres conſéquences des affections néceſſaires de

l'être

l'être sensible, mais en réalité; parce que toutes les autres passions ne sont que des modifications de celles-ci. Verité dont la suite fera la démonstration. C'est aussi ce qui rend leur définition très-importante, puisque nous serons obligez de les considerer dans une aussi grande varieté de faces, qu'il y a de varieté dans les passions. J'observerai donc que, comme l'homme est, en quelque maniere, double dans sa constitution, ces passions qui sont nommées joye & tristesse, par rapport à l'esprit, doivent prendre d'autres dénominations par rapport au corps, pour éviter la confusion. Ainsi j'appellerai Prurit, titillation, & gayeté ce qu'il y a de propre au corps dans la passion de la joye; distinguant toutefois, que les deux prémieres ne se rapportent au corps, qu'à l'égard de quelques-unes de ses parties, au lieu que la gayeté s'étend à l'habitude entiere. Et je nommerai douleur & mélancolie, ce qu'il y a de pareil dans la passion de la tristesse; sçavoir douleur, quand l'une ou plusieurs des parties du corps sont affectées avec violence; & mélancolie, quand c'est l'habitude entiere.

Mais

Mais de ce grand principe, qu'un être ſenſible & connoiſſant, tel que l'homme, eſt néceſſairemenf ſujet à la joye & à la triſteſſe, il ſuit une infinité de conſéquences qui dans leur diverſité donnent la forme à toutes les autres paſſions en général & en particulier.

Et prémierement il en faut conclure que l'eſprit humain doit s'efforcer, autant qu'il eſt en lui, d'imaginer les choſes qui ſont propres à lui donner de la joye, c'eſt-à-dire, à augmenter la puiſſance de ſon corps, & par conſéquent la ſienne, ce qui fait naître l'affection que nous diſtinguons par le nom d'amour.

Secondement que, quand l'eſprit eſt forcé d'imaginer les choſes qui l'affligent, parcequ'elles reſſerrent, & qu'elles bornent cette même puiſſance, il doit concevoir le ſentiment de la haine; c'eſt-à-dire, faire naître un autre effort, pour en rejetter l'idée.

Et certainement tant que le corps humain ſera modifié par une impreſſion externe, il eſt de néceſſité que l'eſprit enviſage comme préſent, l'objet qui cauſe cette modification; & réciproquement, tant que l'eſprit en-

visagera comme présent un tel objet, ne fût-ce que par le secours de la mémoire, le corps sera affecté d'une façon qui augmentera, ou diminuëra sa puissance; parceque, comme nous l'avons vû, l'ordre & la connéxion des idées est le même que celui des perceptions; mais chaque être se porte par son effort naturel à persévérer dans son existence, & dans les conséquences de cet effort, qui ne sont autres que le désir du bien-être. Partant il est impossible que l'esprit ne se porte à la considération des objets qu'il juge capables d'augmenter la réalité de lui-même & de son corps; c'est-à-dire, le bien-être de l'individu total.

Il n'est pas plus difficile de montrer que l'effort naturel tend de même à exclure l'idée & la sensation des choses qui resserrent la puissance de l'individu: car tant que l'esprit imagine ce qui diminuë sa réalité effective, il imagine conséquemment ce qui diminuë celle de son corps, & de même réciproquement du corps à l'esprit. Desorte que, comme il désire essentiellement sa conservation & son bien-être, il sera nécessité à faire un effort contraire à son idée & à sa

per-

perception, c'est-à-dire, de travailler à les exclure; ce qui ne se peut qu'en se proposant un autre objet, dont l'impression soit assez forte pour bannir l'image facheuse qui est présente à l'esprit. Ainsi l'individu doit s'agiter dans cet effort, se tourner, pour ainsi dire, sur tous les côtez pour trouver un état commode; & c'est la raison physique de l'inquietude, qui accompagne toujours les passions facheuses.

D'autre part, comme il n'est point de perception qui ne se grave dans la memoire, & de laquelle par conséquent le souvenir ne représente l'image, avec une vivacité proportionnée au sentiment primitif, ou au temps qui s'est écoulé depuis qu'elle est arrivée, il s'ensuit que l'amour & la haine ne sont pas restraints à la seule présence des objets, puisque toutes les fois que nos facultez d'imagination ou de memoire nous rendront présens des objets éloignez, nous devons ressentir les mêmes perceptions que nous venons d'attribuer à leur présence effective & réelle. Raison qui nous doit convaincre que ces deux passions ne sont pas attachées à

la ſeule préſence des objets ; mais qu'elles s'étendent à leurs images, ſelon la forme où elles ont été gravées par la perception.

Ainſi nous pouvons dire que l'amour n'eſt autre choſe qu'un ſentiment de joye, accompagné de l'idée d'une cauſe externe, de laquelle on déſire la préſence, jusqu'à entreprendre tout ce qui peut la procurer, ou la conſerver, après l'avoir acquiſe ; ou du moins en maintenir la memoire, dont les images tiennent lieu de la préſence effective.

Au contraire la haine eſt un ſentiment de triſteſſe, accompagné pareillement de l'idée d'une cauſe externe, qui porte l'eſprit à la rejetter, & à en imaginer l'éloignement & la deſtruction de telle ſorte, qu'il ne ſera rien que l'on n'entreprenne avec ſatisfaction, pour venir à bout du deſſein formé de s'en délivrer ; & qu'au défaut d'une action réelle, l'imagination ſe nourrira de tous les projets qui la pourront flater à cet égard.

Mais cela même nous fait connoître combien ces ſentimens ſont éloignez de dépendre de notre liberté : car outre que nous avons cy-devant con-

nu la néceſſité d'une détermination étrangere pour produire nos perceptions, nous ſommes en état de juger qu'il ne peut y avoir rien d'arbitraire dans l'affection qui reſulte des mêmes perceptions, nul objet ne pouvant exciter notre amour par un ſentiment contraire à la joye, ni cauſer de la joye, ſans augmentation de la réalité de l'être. Et au contraire, la haine ne pouvant entrer dans notre cœur, par une autre porte que celle d'une perception fâcheuſe & importune, qui irrite de néceſſité le ſujet qui la reſſent, contre l'objet qui la cauſe.

Il n'eſt pas moins évident, par la définition de la memoire, que tout eſprit qui aura conceu enſemble deux ou pluſieurs idéés, ne ſera pas plutôt touché de l'une d'entre elles, qu'il ne le ſoit auſſitôt des autres. Verité dont la preuve eſt établie par la rélation néceſſaire que les idées ont avec les affections du corps. C'eſt pourquoy l'imagination & la memoire n'étant fondées que ſur la proprieté naturelle des corps animez, de renouveller une perception, à l'occaſion d'une autre, & les idées ne repréſentant que ces mêmes perceptions, de telle ſorte que

 l'ordre

l'ordre des unes est le même que celui des autres, il s'ensuit que dans l'exercice de l'imagination & de la memoire, il n'y a rien de plus arbitraire, ni de plus libre, que dans l'application des objets.

Il faut aussi conclure du même principe qu'il n'est rien dans le monde qui ne puisse, par accident, causer soit la haine, soit l'amour, soit la joye, soit la tristesse: car si on suppose l'homme touché de deux affections, l'une desquelles lui sera indifférente, parcequ'elle n'augmente ni ne diminuë sa puissance, ou son bien-être; & que l'autre au contraire le touche réellement de joye ou de tristesse, il arrivera nécessairement que, quand il imaginera la prémiere, ou qu'il s'en souviendra, il imaginera la seconde, & souffrira de sa part la joye, ou la tristesse qu'elle est capable de lui causer. Partant la prémiere affection, quoique indifférente par elle-même, & par rapport à luy, deviendra occasionnellement une cause positive de joye ou de tristesse, & par conséquent un objet de haine ou d'amour, sans aucun merite de sa part. Principe qui découvre la cause

de

de nos ſimpaties, ou antipaties, dans une mécanique très-ſimple.

Mais cette conſéquence s'étend encore plus loin: puisqu'il eſt indubitable que toute perception ou imagination d'un objet qui nous aura touché d'amour ou de haine, excitera les mêmes ſentimens envers lui, quand bien la reſſemblance de ces objets conſiſteroit en choſes indifférentes, de ce qui eſt la veritable cauſe de nos affections. Ce qui arrive en conſéquence de la proprieté eſſentielle de l'organe de la memoire, où les images des perceptions ſont rappelées, à l'occaſion les unes des autres; ou plutôt par un effet du déſir précipité qui nous porte à ſaiſir, ou à rejetter, ſur la plus légere apparence, tout ce que nous jugeons capable de contribuer à notre bien-être, ou tout ce qui paroît lui être contraire.

Mais ſi ce principe a des conſéquences ſuivies & moralement rélatives entre elles, il en a d'autres qui paroiſſent contradictoires; comme celle qui aſſemble aſſez ſouvent les ſentimens d'amour & de haine envers un même objet. Cela arrive toutefois à raiſon de la même mécanique:

car le corps humain étant composé d'un grand nombre de parties différentes, qui peuvent être diversement affectées par un même objet, les perceptions qui en resultent peuvent être différentes, & même contraires: ou bien il se peut faire qu'un objet étant aimé, ou haï par lui-même, il est rappelé dans l'imagination par un autre objet qui excite un sentiment contraire; desorte qu'il sera aimé par lui-même, & haï par occasion, ou au contraire. Mais d'une ou d'autre façon, ce combat de deux passions opposées aboutit nécessairement à une incertitude que les Latins ont nommée *Animi fluctuatio.* Laquelle, dans l'ordre des affections, répond à ce que nous appellons un doute, par rapport à l'inévidence d'un sujet, ou d'une proposition dans les choses qui sont du ressort de l'imagination.

Tout cela se comprend aisément; mais il reste, ce me semble, quelque difficulté touchant l'efficacité que nous attribuons à la memoire, pour exciter les mêmes affections de joye ou de tristesse, que pourroit faire un objet présent. Cependant la définition de la memoire & notre propre expérien-

ce nous font connoître que nous considerons comme présent, tout objet que nous imaginons, quelque éloigné qu'il soit réellement, à moins que la perception n'ait beaucoup perdu de son évidence, par le nombre des années écoulées dans l'intervale, ou bien par la constitution de l'organe; & de-là il s'ensuit qu'une idée, entant que telle, ne se rapporte pas davantage au temps qu'à la distance; & qu'il en est de même de toute affection, ou passion résultante d'une telle idée. On ne peut séparer l'idée d'une chose, de l'affection qui en est l'effet nécessaire, parceque entant qu'elle est idée, elle est la forme de l'esprit dans le moment qu'il en est occupé. Et partant elle lui est aussi réellement présente, que si l'objet dont elle est l'image, affectoit le corps dans le même instant: ce qui néanmoins se doit entendre dans la proportion de la perception de cette image, quand il s'agit du passé.

Il n'en est pas de même des idées que l'on se forme dans l'avenir: car il est ordinaire de grossir les images des objets. Desorte que, quand l'on parvient à obtenir ce que l'on a desi-

ré, ou à tomber dans l'inconvenient que l'on a apprehendé, on trouve presque toujours l'experience plus foible que l'idée de l'objet attendu. Il faut pourtant excepter de cette regle les hommes à qui l'usage de la vie a donné assez de sagesse & d'experience, pour connoître l'incertitude des évenemens; lesquels se tiennent en suspens, autant que leur raison peut agir, sans trop désirer ni craindre; ce qui fait que leurs affections sont plus aisément dissipées par d'autres images, jusqu'à ce que le succès les ait pleinement assurez.

Cela nous trace encore la voye pour reconnoître la source de diverses passions du second ordre; comme de l'esperance qui n'est autre qu'une joye mal assurée, conçuë sur l'idée d'un événement incertain, ou de la crainte, qui (dans une espéce contraire) est une tristesse inconstante, conceuë sur l'idée d'une chose facheuse, dont le succès n'est point assuré. Ainsi ces deux passions sont tellement fondées sur l'incertitude, qu'elles changent de nature & de nom, dès que l'événement cesse d'être douteux, l'espérance devenant sécurité, & la

crainte désespoir ou simple douleur, selon la gravité des cas qui la déterminent.

Il est donc certain, selon ce qui vient d'être expliqué, que l'être sensible & connoissant, c'est-à-dire, l'Individu humain, étant une fois touché des sentimens d'amour ou de haine, pour les différens objets que la sensation lui présente, n'est plus en état d'arrêter les passions, qui en sont les conséquences nécessaires: & toute la sagesse, la Religion & la Philosophie, dont il peut être armé contre leur effort, n'y peuvent rien opposer, si elles n'ont pas attaché de bonne-heure son inclination à des objets d'une autre espéce; ou bien si elles ne l'enlévent à ses propres perceptions, par la représentation d'autres objets qui le puissent toucher plus sensiblement.

Il me semble néanmoins que j'en dis trop à cette occasion, puisque je connois par expérience un sentiment qui se refuse tellement aux objets, & qui acquiesce si simplement à sa propre constitution, que sans secours étrangers, sans précaution contre les passions, il jouit de lui-même & des circonstances de son état, avec une

tranquilité qui fait sa veritable satisfaction. On peut même dire beaucoup davantage, puisque cet état s'oppose tout entier aux nouveautez, de quelque côté qu'elles se présentent, dans les usages, dans les societez, dans les opinions. Dirons-nous que cette disposition se suffise à elle-même? En croirons-nous les malheureux qui soupirent dans l'esclavage, sans vouloir positivement changer de situation? Ou du moins nôtre prévention naturelle en faveur de la coutume, ne formera-t-elle point une démonstration contraire à tout ce qui a été allegué, pour soutenir la nécessité de l'action des causes étrangeres, dans la détermination de nos désirs?

Non sans doute. Car il est aisé de découvrir dans le même principe, la mécanique de cette paresse, qui enchante, pour ainsi dire, le genre humain. En effet le désir de la persévérance de l'être, précédant essentiellement dans l'ordre de la nature, & les appétits de recherche & de fuite, & les sentimens de plaisir & de peine qui en résultent, il ne peut moins arriver à l'homme occupé d'un désir aussi intime, que celui de la persévé-

rance, que de s'accoutumer à son état propre, jusqu'à apprehender plutôt d'être troublé dans sa possession, qu'à se trouver flatté de l'espérance d'en être distrait, par une sensation inconnuë, sur-tout quand la confiance est mal assurée, & quand les succès paroissent plus incertains que les dangers.

De plus, si l'on considere cette affection de paresse par rapport aux attributs de pensée & d'étenduë, qui constituënt l'individu humain, on reconnoîtra que, comme il est impossible que ce qui n'est pas cause de soi-même, agisse autrement que par impulsion, l'homme n'est par lui-même déterminé à aucune sorte d'action, soit par rapport au corps, soit par rapport à l'esprit; mais que cette impulsion étant supposée, il n'est aucune partie de l'homme qui puisse agir sans travail; le corps suëra sous le poids de l'ouvrage; les pieds & les mains se fatigueront; & l'habitude entiere soupirera après le repos, que l'ouvrier ne rencontre pas toujours à la fin de sa journée.

Il en est de même de l'esprit. S'il faut raisonner, il est nécessaire que

tous les organes & toutes les facultez y concourent ; que la memoire rappelle les perceptions qui lui ont été confiées ; que l'imagination les représente ; que le jugement les compare, & qu'il se forme de-là une perception nouvelle, à laquelle l'esprit donnera son acquiescement, ou qu'il rejettera, suivant la convenance ou disconvenance qu'il appercevra, entre son bien-être, & cette nouvelle perception.

Or ce travail, dans quelque attribut qu'il se passe, est un effet de la détermination, laquelle, comme nous l'avons reconnu précedemment, ne peut avoir qu'une cause étrangere ; puisque l'homme, Etre modal & conditionnel, est aussi peu sa propre cause d'agir, qu'il est celle d'exister ; & que, quoique pénetré du désir intime de la perseverance en son être & en sa modalité, il ne peut jamais être cause dans son propre fond, quoiqu'il puisse le devenir à tout autre égard, dans les choses qui sont hors de luy.

Ainsi combattu par deux dispositions contraires, il cherche son plaisir dans les déterminations nouvelles, & son repos dans l'habitude ou la continuation de son existence modale ; & par

par conséquent il n'est jamais en état de décider dans quelle situation il se trouve plus à son aise; si l'incommodité du present, ou l'esperance de l'avenir n'emportent la balance.

Il s'ensuit donc, qu'à proprement parler, l'homme n'agit spirituellement ou corporellement que malgré lui; c'est-à-dire, qu'il ne raisonne que lors que ne trouvant pas dans sa memoire des regles de conduite toutes faites, ou des connoissances assurées, il est obligé de réflechir sur la nature des choses, de comparer ses idées, & d'en former des jugemens; comme d'autre côté il ne travaille de ses mains, que lorsque ses besoins l'y contraignent.

Mais cette paresse est-elle un défaut dans notre constitution? ou, pour mieux exprimer la question, notre bonheur consiste-t-il plutôt dans l'action que dans le repos? Cette proposition est d'une extrême importance; puisque si le bonheur réside dans l'action, il paroît qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux, non pas en agissant sans détermination, mais n'ayant qu'à nous abandonner à celles que les objets peuvent nous causer. Au contraire, si

la tranquilité, si le calme des passions fait le veritable bonheur de l'homme, la paresse nous conduit par le plus court chemin à la felicité, puisqu'il n'y a qu'à se refuser avec constance aux sensations qui nous séduisent, & qu'ainsi l'éloignement du monde, le renoncement aux soins & aux affaires, l'indolence & la possession de soi-même, sont les vrais moyens qui nous peuvent rendre heureux.

La Philosophie s'employe, depuis plusieurs centaines d'années, à résoudre solidement cette question, sans avoir pu se satisfaire. La Religion a entrepris plus nouvellement de la secourir dans ce travail, & d'abreger ses raisonnemens, par le secours d'images, que l'étonnement & la vivacité représentent infiniment au dessus de toutes les sensations communes. Que pourrions-nous ajoûter à ce que chacune avance de sa part? Renfermons-nous donc à observer, que dans l'action même le repos est notre veritable terme; & que, selon la définition de l'action qui nous est propre, il n'est pas au pouvoir de celui qui s'y plaît davantage, d'y trouver une autre satisfaction que celle qui résulte de l'habitude

bitude prise au travail, ou à changer d'objets; ou, en un mot, à l'agitation d'une vie, qui se passant à suivre l'impression des causes étrangeres, doit toujours souffrir, & par conséquent faire quelque violence.

Il paroît d'autre côté, que la paresse est le plus riche présent que nous ait fait la nature: c'est elle qui contente, & qui égale par conséquent toutes les conditions. C'est elle qui met l'équilibre entre les douceurs obscures d'une vie simple, & la brillante félicité des Conquerans. C'est elle qui tempere les plus grandes douleurs, & qui fait aimer & désirer l'existence jusques dans les cachots & les supplices. C'est elle enfin qui assure les Trônes, en adoucissant la condition des sujets, & leur faisant suporter un joug, dont ils n'ont pas même l'idée, au milieu de l'experience; le tout par la seule raison que le désir de la persévérance de l'être s'éloigne par lui-même de toute mutation violente, qu'il s'attache nécessairement à l'état présent, & qu'il redoute les experiences incertaines.

Mais d'ailleurs cette paresse de raisonner & d'agir, a besoin d'amusement.

ment. Une sensation continuë devient nécessairement importune. On louë souvent les plus grands Princes, les plus remplis de leur gloire & de leur fortune, de ce qu'ils descendent facilement de leur élévation; & dans le fond ils sont louables & heureux, par la facilité de leur génie, qui ne répugne point aux sensations communes; mais dans le fond ne seroit-ce point, qu'ennuyez d'hommages continuels & d'occupations trop glorieuses, ils cherchent à se distraire, ou, pour parler le langage commun, à tuer leur temps? L'experience est contre eux; car l'on voit par l'Histoire, que la pluspart, sous le prétexte de se délasser, ont donné moins d'attention, je ne dis pas, au sort des particuliers, mais au destin des Nations entieres, qu'à leurs plus simples amusemens; parcequ'assurez de leur autorité, dans laquelle le désir de la perseverance est satisfait, ils ne songent que rarement à leurs devoirs, qui sont les effets d'une détermination étrangere.

Je n'ai garde de prétendre donner, par de semblables raisons, l'avantage à la paresse, au-dessus des autres affections nécessaires de l'humanité, ni même

même la justifier touchant les contradictions de conduite où elle jette la pluspart des hommes, sur-tout à l'égard des matieres qui exigeroient du raisonnement & de la peine, pour déveloper & faire envisager leurs conséquences. Je prétens encore moins applaudir à l'ignorance qui est son effet le plus ordinaire, puisque c'est la cause commune des plus grandes foiblesses de l'humanité; je veux dire, de la crainte & de la superstition. Mais je concluds sur cet exemple, qu'il sera sans doute aussi utile qu'agréable, de suivre dans ce Traité, les autres conséquences de nos principes, & d'examiner avec précision la mécanique de nos passions, pour pouvoir juger de l'étenduë de leurs forces, contre lesquelles on se flatte si souvent de pouvoir se deffendre avec toute liberté.

1°. Je dis donc, en suivant les principes cy-devant démontrez, que tout esprit qui imaginera la destruction de ce qu'il aime, doit s'affliger; comme au contraire il doit se réjouir, en imaginant sa conservation. La preuve de cette proposition se doit tirer de la nécessité de l'effort qui détermine cha-

que

que être ſenſible à ſe repréſenter ce qui augmente ſa puiſſance ; c'eſt-à-dire, ce qui lui donne de la joye, & conſéquemment ce qu'il aime : d'autant que cette même puiſſance ne peut être augmentée, ſelon l'hipotheſe, que par la poſition d'un tel objet, & qu'elle eſt détruite par ſa négation.

Mais par raiſon pareille, tout eſprit qui imaginera la deſtruction de ce qu'il hait, doit ſe réjouir, puiſqu'il eſt néceſſairement porté à exclure l'exiſtence de ce qui diminuë ſa puiſſance : & ſemblablement il doit s'affliger de ſa conſervation, comme de ſa préſence, parceque toute affection qui contiendra l'idée de l'objet de ſa haine, s'opposera à ſon effort naturel, & lui cauſera néceſſairement un ſentiment de triſteſſe.

Il eſt cependant aſſez difficile d'exprimer, par des noms & des déſignations particulieres, les paſſions réſultantes de cette mécanique, ſi ce n'eſt en diſant qu'elle eſt le principe de tout le bien que nous faiſons, ou que nous déſirons à ce que nous aimons, & de tout le mal que nous faiſons, ou déſirons à ce que nous haïſſons. D'ailleurs

leurs il eſt néceſſaire d'obſerver à cet égard, que les tempéramens différens des hommes diverſifient infiniment les effets de cette mécanique; puiſque le monde eſt rempli de gens qui n'aiment ni ne haïſſent; d'autres qui haïſſent & qui n'aiment point; & d'autres enfin, qui aiment & ne haïſſent gueres. Mais nous conſiderons ici l'état commun de la nature, ſelon lequel ces deux propoſitions ne peuvent faire aucune difficulté.

2°. Je dis que tout eſprit qui imaginera l'objet qu'il aime, entant que touché des ſentimens de joye ou de triſteſſe, ſera déterminé aux mêmes paſſions, proportionnément à l'affection qu'il ſuppoſe dans l'objet aimé, & au degré de ſon amitié propre. En effet les images ou idées des choſes ſuppoſent leur exiſtence, dans une modification particuliere, qui ne ſe rapporte pas moins à l'image qu'à ſon objet; mais l'idée de la joye eſt eſſentiellement le ſentiment d'une plus grande réalité. Partant il eſt certain que l'eſprit ne pourra imaginer la triſteſſe ou la joye, dans un objet qui augmente réellement ſa propre puiſſance (dans la ſuppoſition qu'il l'aime)

ſans

sans être touché proportionnellement des mêmes affections.

La converse de cette proposition n'est pas moins aisée à démontrer, ni moins sensible dans l'expérience. Ainsi nous disons que l'esprit qui imaginera l'objet de sa haine touché de tristesse, s'en doit rejouir, & au contraire s'affliger de sa joye, proportionnellement aux sentimens qu'il ressent & qu'il imagine en lui, parceque dans l'ordre commun de nos idées, qui dit tristesse, dit une affection négative de réalité; & qui dit haine, accompagne nécessairement l'idée de la tristesse, de l'image d'une cause externe. Si donc nous appliquons la tristesse, c'est-à-dire, une négation de réalité, à l'objet qui nous afflige, nous ne pouvons que nous en réjouir: comme au contraire, si nous lui appliquons l'idée de la joye, qui est une affirmation de réalité, nous ne pouvons que nous en affliger, puisque notre propre réalité en sera d'autant diminuée.

Cette Mécanique est simple; mais par malheur ses conséquences ne sont pas à l'avantage de l'humanité: car outre qu'elle multiplie les occasions de peine & d'affliction, bien au-delà de

celles de la joye, à proportion de ce que notre cœur est plus disposé à haïr qu'à aimer, notre convenance avec les objets externes ne pouvant jamais égaler la disconvenance, dans l'amour même elle nous fait trouver le sentiment de la tristesse, par l'interest de ce que nous aimons: elle nous inspire de plus la joye du mal d'autrui, & l'affliction de son bonheur; disposition infiniment contraire à la generosité, qui est l'une des affections de l'esprit, à laquelle on donne plus generalement son applaudissement. Enfin la satisfaction qu'elle procure par le dommage d'autrui, n'est jamais exempte de perceptions contraires à elle-même; ce qui livre nécessairement le cœur à l'incertitude & à l'impatience, & l'éloigne par conséquent de la veritable joye.

3°. Si l'esprit imagine quelque chose qui produise réellement ou non, les sentimens de joye ou de tristesse qu'il apperçoit dans ce qu'il aime, il concevra nécessairement pour cette chose des sentimens d'amour ou de haine proportionnez à son amitié pour le sujet affecté, & à l'action qu'il attribuëra à la chose imaginée. Cette propos-

position se prouve par la précedente, parceque, s'il est vrai que nous soyons touchez de joye ou de tristesse à l'occasion de ce que nous aimons, ce ne peut être que par l'image d'une chose externe, suivant la définition de ces passions. Mais dans le cas de la tristesse, cette image n'est pas celle de l'objet aimé; car celui-là ne peut causer de tristesse, tant qu'il est aimé. Ce sera donc celle de la cause qui le modifie, envers laquelle nous serons portez d'amour ou de haine, selon l'image de la passion qu'elle est cruë causer à ce que nous aimons.

Mais par raison pareille, nous haïrons nécessairement l'objet que nous imaginerons augmenter la réalité de ce que nous haïssons; & au contraire nous aimerons ce qui la diminuë, dans les mêmes proportions de notre haine pour le sujet, & des affections que nous imaginerons lui être causées.

Que si nous appliquons ces deux propositions générales à nos propres sentimens, nous connoîtrons d'abord que les affections exprimées par les noms de faveur & d'indignation, sont veritablement fondées sur cette mécanique. En effet la faveur n'est qu'u-

ne

ne espèce joye de mêlée d'amour, appliquée à un objet qui est supposé avoir fait l'avantage du sujet que nous aimons ; & l'indignation au contraire est un sentiment de tristesse, mêlé de haine contre un objet supposé cause du mal arrivé à ce que nous aimons. D'où il suit que la faveur peut passer jusqu'à l'amitié & au sentiment de la reconnoissance, comme l'indignation peut devenir colere & désir de vengeance, à proportion de l'affection qui nous attache à l'objet, auquel on a causé préjudice ou avantage. Mais si cette même mécanique se passe à l'égard d'un objet haï, le dépit & la rancune prennent la place de la faveur, & l'indignation se change en un sentiment de gratitude, que l'on auroit honte d'avouer pour reconnoissance, lequel toutefois ne laisse pas de lier la société de ceux qui sont bien aises de nuire.

4°. L'esprit humain fait nécessairement effort pour affirmer & pour imaginer dans un sujet qu'il aime, ce qu'il croit propre à lui donner le sentiment du bien-être, ou de la joye; comme au contraire, la même détermination le doit porter à nier d'un

sujet qu'il aime, tout ce qu'il imagine pouvoir être une cause de tristesse, ou du sentiment de mal-être.

Cette propoſition n'eſt, à proprement parler, qu'une extenſion de la prémiere définition de l'amour & de la haine, ſelon laquelle nous avons vû que l'eſprit ne peut s'empêcher de ſe complaire dans ce qui augmente ſa propre puiſſance, & de s'affliger de ce qui la diminuë. Proprieté qui ne ſçauroit appartenir à la nature de l'eſprit, ſans devenir néceſſaire à l'égard des objets externes, auxquels il s'attache, ou deſquels il s'éloigne; c'eſt-à-dire, qu'il aime, ou qu'il hait en conſéquence de ſa perception; parceque ſelon ſa véritable & réelle conſtitution, aimer ou haïr les objets, n'eſt autre choſe que s'aimer ſoi-même & ſon bien-être.

Mais cette propoſition a ſa converſe, ainſi que toutes les précédentes; ce qui (ſoit dit en paſſant) me perſuade, & peut même, à mon avis, faire une preuve admiſſible par tout le monde, que la morale conſiderée dans les affections naturelles de l'individu humain, ſe doit traiter mathématiquement, & qu'elle eſt ſuſceptible

tible de démonstrations aussi régulieres, que celles que l'on peut employer, pour déterminer les proportions des grandeurs, des nombres, des sons & de tout sujet mécanique. Or cette converse consiste en ceci, que par raison pareille à la précédente, l'esprit doit nécessairement s'efforcer d'affirmer de ce qu'il hait, ce qu'il imagine pouvoir lui causer quelque diminution de réalité ou de puissance, & d'en nier ce qu'il juge lui pouvoir être un motif réel de joye.

C'est pourquoy, encore que ces idées ne soient pas arbitraires, puisqu'il faut un fondement effectif à chacune, il est si commun de voir les hommes sujets à de fausses opinions, soit à leur propre égard, soit à celui de ce qu'ils aiment ou de ce qu'ils haïssent, n'estimant quasi jamais chacun de ces objets à leur juste valeur, parceque la passion corrompt la plus grande partie des idées qu'ils en peuvent prendre. En effet l'esprit prévenu de superbe, pensant de lui-même au de-là des termes vrays, s'attribuë tout ce qu'il imagine valoir & pouvoir. Il contemple ses fausses idées comme réelles; il imagine tous

les objets qui le flattent, comme véritables, & il s'en réjouït luy même efficacement auſſi long-temps qu'il n'eſt pas entraîné à la conſidération d'autres idées qui les excluë, ou d'une force qui borne la ſienne.

Que ſi ce ſentiment s'applique hors de lui, ce ſera ou excès d'eſtime à l'égard de ce qu'il aime, ou de mépris à l'égard de ce qu'il hait: ce qui fait naître une autre eſpéce d'aveuglement, en conſéquence duquel on porte trop haut, ou trop bas l'opinion des qualitez, ou des forces d'un ami, ou d'un ennemi; la verité ne ſe pouvant produire au travers des illuſions d'un amour propre dereglé.

5o. L'eſprit ſe conſidérant lui-même & ſa propre puiſſance, doit concevoir d'autant plus de joye, qu'il imaginera l'un & l'autre plus diſtinctement. Vérité qui eſt ſenſiblement rélative à la propoſition précédente, par laquelle nous avons appris que l'eſprit doit s'efforcer d'imaginer de lui-même, & conſéquemment de ce qu'il aime, tout ce qui procure, ou qui ſuppoſe le bien-être; puiſqu'il ne peut imaginer le contraire, ſans reſ-

ſerrer

ſerrer ſa propre puiſſance, & par conſéquent ſans l'affliger.

Mais ſi l'on en veut une preuve indépendante, il n'y a qu'à conſidérer que l'eſprit ne ſe connoiſſant que par les affections de ſon corps, & les perceptions qui en reſultent, il ne peut paſſer à une plus grande réalité ; c'eſt-à-dire, être touché de joye que par ſa propre conſidération, entant qu'il ſe reconnoît affecté d'une maniere & par des objets qui le ſatisfont. Deſorte que moins il reçoit de trouble dans cette conſidération, plus ſa ſatisfaction doit être pleine. D'autre part, la puiſſance de l'eſprit & l'effort qui en reſulte ne ſont pas différens de ſon eſſence, c'eſt-à-dire, de luy-même; & l'eſſence de chaque choſe ne renferme que ce qu'elle a de réel, & non ce qu'elle n'a pas. Par conſéquent l'effort de l'eſprit ne ſe peut porter qu'à l'affirmation de ſa puiſſance, ou, pour mieux dire, de ſon être & de ſon bien-être; & autant que cette affirmation lui paroîtra claire & évidente, autant & proportionnellement ſa ſatisfaction ſe doit augmenter.

C'eſt ſur ce principe qu'eſt fondé

 l'amour

l'amour de l'indépendance, non seulement comme d'un moyen plus certain que tout autre, de nous garantir des événemens que nous pouvons craindre, mais parceque l'idée de la sujettion & de l'obéissance accable notre propre idée, & ne lui laisse qu'une évidence empruntée, dont l'esprit ne sçauroit être pleinement satisfait : c'est aussi pourquoy nous pouvons conclure que, comme il est impossible, dans l'ordre commun de la nature, que l'esprit puisse considérer son impuissance, sans s'en affliger, il est aussi impossible que l'esprit se puisse réjouir dans l'humiliation, c'est-à-dire, dans une idée claire de son impuissance, ou, si l'on veut, de son néant ; puisque tout empêchement qui se rencontrera à former une idée pleine de soi-même & de sa puissance, devient nécessairement une cause de tristesse. Il peut bien arriver qu'un esprit fort occupé d'idées & d'objets singuliers, tels que ceux que la Religion présente, se réjouira dans une humiliation qui en affligeroit un autre ; mais ce n'est que parcequ'il se dédommage d'ailleurs, cette affliction ou tristesse mécanique servant d'un autre

autre côté à multiplier l'idée de son mérite devant Dieu, c'est-à-dire, celle de la puissance, dont il est alors plus vivement flatté.

Or la joye que l'homme tire de sa propre considération, doit nécessairement s'augmenter, à proportion des suffrages qu'il reçoit du dehors, c'est-à-dire, des témoignages de la satisfaction qu'il inspire aux autres, laquelle il attache à sa propre idée; & c'est ce qui rend le commerce des louanges d'un si grand usage parmi nous, chacun s'empressant d'en donner sa part, pour en retirer la sienne. De-là viennent aussi le contentement & la satisfaction interieure que l'on ressent à l'occasion d'une bonne action, lorsque l'on peut s'en regarder comme l'auteur & le principe. Sentiment qui s'augmente néanmoins à proportion des applaudissemens que l'on rencontre, & qui se porte souvent jusqu'à les faire désirer.

Mais par raison contraire, le blâme afflige nécessairement l'esprit dans la même proportion, puisqu'il joint à notre propre idée, celle de l'indignation, du méptis ou de la tristesse, que nous avons inspirée aux autres.

Et c'eſt ce que nous font comprendre les termes de honte, de repentir, de remords, d'humiliation qui déſignent des paſſions différentes, mais toutes fondées ſur le principe de la triſteſſe, conceuë à l'occaſion d'une faute, dont on ne peut ſe diſculper, ou bien à l'occaſion d'un embarras qui met au jour notre inexpérience. Ainſi ne demandons plus pourquoy l'homme aime tant à ſe faire valoir lui-même, ou ſes propres actions; ou pourquoy les autres ſe fatiguent ſi promptement des récits ordinaires pour cette fin; les éloges propres étant une eſpéce de négation, à l'égard des écoutans, de tout ce que l'on s'attribuë à ſoy-même.

6o. Si l'eſprit humain s'eſt attaché à quelque objet ſemblable à lui-même, ou qu'il imagine ſeulement capable de ſenſation, il ne pourra s'empêcher de déſirer le réciproque de ſa part, & de faire effort pour l'obtenir; enſorte qu'il ſera ſenſible à la joye de l'acquerir & de le poſſéder; & que ſi quelque autre objet entre en partage de ce réciproque qu'il éxige pour lui, il en ſera touché de triſteſſe, quelquefois juſqu'au point de prendre de

l'averſion pour l'objet aimé ; mais toujours jusqu'à haïr, & ſouvent avec fureur, l'objet qu'il accuſera de l'enlévement d'un bien, ſur lequel ſes déſirs & ſes empreſſemens, lui ont fait prendre une eſpece de droit.

Pour juger de la néceſſité de cette mécanique, il n'y a qu'à ſe ſouvenir qu'il a été démontré que l'eſprit cherche néceſſairement à s'occuper de ce qu'il aime, & à le toucher d'une joye qui ſoit accompagnée de ſon idée; c'eſt-à-dire, s'en faire aimer. Principe qui dévelope toutes les autres conſéquences de l'amour; mais lequel appliqué à la derniere propoſition, en fait la démonſtration complette; puiſque plus cette joye & cette idée ſeront ſenſibles à l'objet aimé, plus elles le feront à nous-mémes. D'où il ſuit que l'affoibliſſement, le partage, ou la deſtruction de cette idée, cauſeront une triſteſſe réelle, qui ne peut être ſans haine contre les objets qui la produiſent, & ſans jalouſie contre celui qui s'empare du ſujet qui faiſoit la ſatisfaction. Il y a pourtant cette différence à l'égard de la haine qui peut être conçuë en cette occaſion contre l'objet aimé, que, comme il n'eſt

haï que par accident, & que cette eſpéce de haine eſt balancée par un amour eſſentiel, il n'en réſulte qu'une incertitude douloureuſe, qui tient la ſenſation dans un tel équilibre, qu'elle ſe peut aiſément convertir en une véritable haine, ou en un amour plus ardent qu'auparavant.

7°. Tout homme qui ſe croit aimé ou haï librement, & ſans y avoir donné une occaſion poſitive, aime ou hait davantage, à proportion que les idées de cette liberté ou gratuité ſont plus évidentes. Et en voici la preuve. Qui dit un être libre conçoit ſa liberté & ſon indétermination par elles-mêmes. Si donc cet être nous cauſe en même temps une joye ou une triſteſſe réelles, nous l'imaginerons ſeul, & partant nous ſerons plus touchez à ſon occaſion, que ſi le conſidérant comme déterminé, nous étions obligez d'y joindre une autre image. Raiſon qui nous fait connoître pourquoy les hommes qui ſont réciproquement perſuadez de leur liberté, s'aiment ou ſe haïſſent davantage que tous autres objets.

C'eſt auſſi la cauſe évidente de la colére & de la vengeance, qui ſont des

des mouvemens par lesquels l'esprit est porté à haïr qui le hait, ou qui lui nuit; & à lui rendre le mal qu'il estime en avoir receu, ou bien à lui faire celuy qu'il apprehende. Et c'est l'endroit par où cette affection tient à la cruauté, qui d'ailleurs est estimée faire le mal sans prétexte ni sujet. Ainsi nous voyons que la haine s'augmente par la haine: mais la même raison fait aussi voir qu'elle se peut vaincre par l'amour, puisque nul ne peut faire attention qu'il est aimé, sans concevoir un sentiment de joye, capable d'anéantir la tristesse qui cause la haine.

C'est aussi en conséquence du même principe que l'ingratitude nous afflige, les bienfaits les plus desinteressez étant toujours fondez sur le désir de se faire aimer. Fin dont nous sommes privez par la méconnoissance.

Mais il est nécessaire de remarquer sur le changement de l'amour en haine, ou de la haine en amour, qu'après le changement fait, le sentiment qui en résultera doit tirer une grande partie de sa force de la passion précédente, parceque celui qui commence à

haïr ce qu'il a aimé, perd beaucoup plus de réalité que celui qui n'a jamais aimé, soit du côté de sa joye propre, soit de celle qu'il donnoit à l'objet, soit du côté de l'effort qu'il faisoit pour s'en faire aimer réciproquement. Circonstances qui sont toutes nécessaires dans la supposition de l'amour, & qui cessant toutes avec lui, multiplient par conséquent la tristesse & la haine proportionnellement. Il en est de même du changement de la haine en amour: car à la nouvelle joye de l'amour & de ses conséquences, il joint celle d'être délivré de la tristesse réelle qui causoit la haine, laquelle joye ne peut être déterminée que proportionnément aux sentimens contraires que l'on avoit auparavant. Il ne s'ensuit pas toutefois, qu'il soit possible, en conséquence de cette verité, que quelqu'un se puisse proposer la haine, comme un moyen d'aimer ensuite plus fortement; car il est contraire à la nature de s'engager à un mal certain, par l'espoir d'un avantage douteux; & de plus, celui qui haïroit par ce principe, haïroit nécessairement toujours.

Toutefois dans l'usage commun, on

on s'apperçoit qu'il eſt beaucoup plus ordinaire de voir les paſſions violentes ſe rallentir & s'éteindre, que de les voir paſſer ou changer de l'une en l'autre: de quoy il y a différentes cauſes; car outre le changement d'organiſation qui arrive à chaque individu dans le cours des années, lequel fait que l'on devient inſenſible à des plaiſirs, ou à des peines qui touchoient autrefois vivement, il eſt certain que la grande diſtraction de la pluspart des hommes, & la facilité avec laquelle ils ſe prêtent à toutes les nouvelles perceptions, leur fait perdre très-promptement le ſouvenir des prémieres.

8o. Les paſſions qui ont leur principe immediat dans les prémieres affections, ſçavoir la joye & la triſteſſe, ont néceſſairement un effort proportionné à ces mêmes affections; & ainſi ſelon cette meſure, le déſir de jouir de ce que l'on aime, ou celui d'éloigner ce que l'on hait, ne peuvent être temperez que par d'autres déſirs de même force, ou d'eſpece oppoſée; comme ſeroit la crainte d'un plus grand mal, ou l'eſperance d'un plus grand bien.

J'appelle ici bien, toute eſpece de ſatisfaction, & les moyens qui y conduiſent; comme au contraire, je nomme mal, toute eſpece de triſteſſe, & particulierement celle qui naît d'un déſir fruſtré, c'eſt-à-dire, rendu inutile. En effet l'on a vû cy-devant que le bien & le mal ne ſont pas diſtinguez par leur nature, & qu'ils ne le ſont à notre égard, que par les affections de fuite ou de recherche, inſeparables de la perception des objets : ce qui fait que chaque choſe eſt eſtimée bien ou mal, ſelon les idées particulieres.

Or la détermination par laquelle l'Eſprit ne conſent pas à ſuivre l'impreſſion qu'il reçoit d'un objet, ou par laquelle il ſe ſoumet à une autre moins ſenſible en certaine maniere, parcequ'elle plaît moins; mais plus efficace pour le faire agir, s'appelle précaution, & ne conſiſte que dans l'eſperance de ſe procurer un plus grand bien prévû & déſiré, ou d'éviter un mal apprehendé; comme d'autre part, la ſagacité qui fait prévoir de loin les évenemens, & qui donne à leur image les poids néceſſaire pour l'emporter ſur les ſenſations préſentes, s'appelle prudence.

Il s'ensuit donc que toute passion contient & suppose un effort de l'Esprit proportionné à la sensation qui la cause; c'est-à-dire, à la perception de l'objet; mais que la détermination efficace, c'est-à-dire, celle qui produit une action, n'est pas toujours conséquente de l'attrait ou de l'effort de la passion même, parceque nous avons deux autres motifs presque inséparables de l'ame, sçavoir l'esperance & la crainte, lesquels, quoique plus obtus du côté de la sensation, n'en sont pas moins puissans, parce qu'étant aidez des préjugez de l'habitude & de l'éducation, ils sont en état de surmonter les sentimens les plus vifs.

De sorte que dans l'estime commune, les hommes qui obéïssent sans retenuë à leurs passions, qui n'en considerent ni les conséquences éloignées, ni les effets prochains, autrement que dans leur satisfaction présente; ceux-là, dis-je, sont regardez comme des imprudens, ou comme des fous, également incapables des sentimens de gloire & de honte.

9o. Si un esprit a été touché de joye ou de tristesse par quelque objet; dans le premier cas, il sera nécessai-

rement effort, pour se le représenter dans les mêmes circonstances, où il en a receu la perception, si ce n'est qu'il soit encore touché du désir de rendre sa possession plus parfaite. Mais au contraire, s'il a été frappé de tristesse ou de haine, il fera un autre effort pour diminuer, ou éloigner l'idée de quelqu'une des circonstances de sa perception, si ce n'est dans le cas que sa passion le porte jusqu'à la vengeance.

La cause de ces sentimens est entierement évidente, dans quelque espece que l'on veuïlle la considérer: car s'il manque quelque chose à l'idée d'un objet, elle manque pareillement à sa réalité imaginée; & c'est une privation à laquelle l'esprit s'efforcera de suppléer par ses désirs, s'il s'agit du sentiment de l'amour; ou dont il ne peut manquer de se réjouïr, s'il s'agit du sentiment de la haine. Mais comme pour cette derniere espece de satisfaction, il ne peut s'en rapporter à l'action d'autruy, & qu'en conséquence de sa constitution, il faut qu'il agisse lui-même, pour se délivrer de sa peine présente, il se trouve dans la nécessité de diminuer dans son imagination,

tion, les circonſtances de ce qui l'afflige, pour ôter du moins ce qu'il peut de la réalité de ſa triſteſſe. Toutefois à l'égard de la haine abſoluë, il y a cette diſtinction à faire, que celle-cy s'augmente, comme nous l'avons vû, à proportion de ce qu'elle eſt ſenſible, ſur tout quand l'eſprit ſe flate de l'eſpoir de la vengeance: car alors il cherche des raiſons pour haïr davantage, & ne craint point d'augmenter dans ſon imagination les circonſtances qui excitent ſa colére. Mais ſi l'on examine bien ce ſentiment, on reconnoît qu'il n'eſt produit que par l'odieux plaiſir que l'on trouve à nuire & à ſe venger. En effet ſi l'on change l'eſpéce de la haine, la ſuppoſant envers un objet puiſſant, contre lequel notre vengeance ne puiſſe avoir de priſe, ou duquel nous ayons nous-mêmes ſujet de craindre le courroux, l'eſprit s'efforcera pour lors, ſelon la mécanique naturelle, de diminuer, autant qu'il eſt en lui, la réalité de ſa triſteſſe, en niant, ou ſe diſſimulant à ſoi-même quelqu'une des circonſtances de l'action, ou de l'objet qui cauſe ſon déplaiſir.

100. Si l'eſprit ſuppoſé dans un état

de

de parfaite indifférence pour un objet qu'il considere, l'imagine néanmoins touché d'amour, ou de haine, ou simplement de peine ou de plaisir, il prendra l'idée de la même affection, & en sera pareillement touché. Voici la preuve de cette proposition.

Les images sont des affections de quelque organe de l'individu humain, qui renferment conjointement avec la représentation d'un objet externe, l'idée de la perception, ou modification qu'il reçoit de sa part. Si donc cet objet est semblable à celui qui imagine, quand ce ne seroit que par une égalité de sensation, l'image de cet objet renfermera l'idée de cette parité ou ressemblance; & par conséquent si on l'imagine touché d'une affection qui nous soit connuë, l'idée de cette affection se peindra dans la même image; & l'esprit, dont cette idée devient la forme, en sera nécessairement touché. Or il resulte de là 1°. que nous concevons aisément de l'amour ou de la haine pour les objets, lesquels nous imaginons causer du plaisir ou de la douleur à ceux que nous regardons comme nos semblables, quand ce ne seroit que par suppo-

posi-

position d'une parité de sensation. 2°. Qu'il n'est pas dans la nature de haïr les objets qui nous font pitié, parcequ'autrement nous n'aurions point de pitié, puisque nous nous réjouïrions de leur déplaisir. 3°. Que nous sommes portez naturellement à soulager ceux dont nous avons compassion; parceque leur tristesse devenant la nôtre, nous nous trouvons obligez de chercher les moyens & les idées qui la peuvent exclure.

Ce dernier sentiment qui, entre toutes nos affections, est distingué par les noms honorables de bonté & d'humanité, bien différent par conséquent, de celui que nous nommons inclination, consiste en un désir de soulager celui que nous estimons digne d'une meilleure fortune; & il pourroit être regardé, comme l'une des plus louables dispositions de la nature, parcequ'il semble découvrir dans le cœur humain un fond de générosité bien plus étendu qu'on ne le jugeroit sur l'expérience; mais il est d'ailleurs compensé en mal par d'autres affections résultantes du même principe, lesquelles dans l'estime des sages feront toujours peu d'honneur à l'humanité.

En

En effet il s'ensuit pareillement que, si nous imaginons quelqu'un en état de posséder seul un objet qui le peut remplir de joye, l'effort naturel nous portera à lui faire obstacle, parceque du seul principe que l'esprit est engagé par imitation, à aimer ce qu'il juge être aimé d'un autre, il s'ensuit qu'une possession exclusive ne sçauroit manquer d'affliger celui qui la considere en autrui; & l'esprit ne peut sentir de tristesse sans faire effort au contraire, ainsi qu'il a été démontré.

Voici donc la seconde mécanique qui double, pour ainsi dire, le desavantage de la nature humaine, puisque non seulement elle nous rend sensibles aux peines de tous les malheureux, mais qu'elle nous afflige encore par la joye de ceux qui sont heureux; la même cause qui nous rend pitoyables, nous rendant aussi très-ordinairement jaloux ou envieux. Je dis, ordinairement, parceque comme l'organisation, qui est l'instrument des perceptions, varie chez la plûpart des hommes, il se peut trouver quelques temperammens moins sujets à l'envie qu'à la pitié, & réciproquement. Cependant à considerer cette mécanique dans

dans l'idée generale de la conſtitution des hommes, il faut reconnoître que la démonſtration du principe & de ſes conſéquences ne ſouffre aucune difficulté. Je ne parle point ici d'une eſpéce d'envie, que l'on peut appeler maligne, par rapport à la cauſe qui la détermine, que je découvrirai cy-après; & je ne conſidére que celle qui eſt conſequente de la diſpoſition commune des eſprits à prendre les affections de ſes ſemblables.

On peut faire diverſes expériences journalieres de la grande facilité avec laquelle nous nous laiſſons entraîner à l'imitation des ſentimens d'autruy, & particulierement à l'égard des jeunes perſonnes, ou des enfans, dont les organes ſont encore dans une eſpéce d'équilibre; car on les voit ordinairement rire & pleurer, en conſéquence de la ſeule imitation, ſelon qu'ils ſe rencontrent avec des gens qui rient, ou qui pleurent. Ils déſirent auſſi, & ſouvent avec la derniere violence, ce qui paroît faire plaiſir à leurs ſemblables, parcequ'ils ſont incapables de modérer, par d'autres ſentimens, cette jalouſie naturelle qui réſulte du penchant à imiter ou à ſe revétir des

affec-

affections d'autruy : en un mot, parceque les idées qui les occupent ne sont encore que les prémieres perceptions de leurs esprits, qui les déterminent à vouloir & à agir, sans mélange d'anciennes sensations, lesquelles pourroient modifier cette détermination : car c'est ce qui arrive aux personnes d'un âge & d'un esprit plus meur, à qui le grand nombre de perceptions passées tient lieu de sagesse & de moderation, parcequ'il est difficile qu'ils en reçoivent aucune nouvelle, qui ne rappelle l'idée de quelque autre plus ancienne, dont l'effet certain sera de suspendre, ou de modifier, en quelque maniere que ce soit, la nouvelle perception, par laquelle (si les circonstances étoient pareilles) ils se laisseroient emporter aussi bien que les enfans.

110. L'esprit qui considére un objet, ne s'y peut arrêter avec satisfaction qu'en deux cas particuliers, qu'il y attache sa joye, ou qu'il y découvre des qualitez singulieres, dont les images l'occuperont nécessairement, par la même détermination, qui lui fera négliger ce même objet, s'il n'y rencontre

contre que des qualitez communes, ou déjà connuës.

La vérité de la mécanique expliquée par cette propofition eft fondée fur deux principes, qui ont été invinciblement démontrez. Le premier eft l'attachement néceffaire de l'efprit pour ce qui lui plaît, c'eft-à-dire, ce qui établit fon bien-être. Le fecond eft la rélation que nos idées gardent entre elles, & la dépendance où elles font les unes à l'égard des autres. Je ne rappelleray rien icy de ce qui regarde les effets de la joye & de l'amour, par rapport à la maniere dont ces affections nous font confidérer les objets, d'autant qu'il fuffit de fçavoir que, dans l'ordre commun, l'imagination ne peut rien repréfenter, dont l'idée n'en faffe auffitôt naître une autre, particulierement lorsque les qualitez qui deviennent fon objet font communes à plufieurs individus; mais par cette raifon même il eft évident qu'il n'y a que les idées & les perceptions fingulieres qui puiffent véritablement attacher l'efprit, parce-qu'étant inufitées, elles ne fçauroient encore être jointes à d'autres, de qui les images pourroient prendre leur

place,

place, & par conséquent les anéantir. Ainsi ces idées sont nécessairement les plus durables ; parceque l'esprit n'en est point distrait, comme il ne sçauroit manquer de l'être, quand les idées se succédent avec promptitude les unes aux autres.

Mais d'autre part, il est nécessaire que l'esprit trouve sa satisfaction, en considérant ces idees singulieres, parceque si elles produisoient un autre effet, & qu'elles lui causassent une sensation triste ou douloureuse, il seroit nécessairement engagé à les rejetter, & à en imaginer la destruction: ce qui est contraire à la supposition que ces idées n'en rappellent point d'autres, qui les puissent anéantir. Joignons à cela cette puissante impression qui nous pousse au repos, quand nous ne sommes point emportez par une détermination contraire; & nous serons en état de juger de la satisfaction qui accompagne les idées singulieres. J'excepte d'ailleurs les cas graves, plus capables d'étonner l'imagination que de la satisfaire. Mais au reste, comme cette mécanique se joint nécessairement à plusieurs autres dans notre constitution, il en résulte

une

une infinité d'effets différents, quoique toujours proportionnez à leurs causes.

Tel est celui qui est produit par l'union de notre attachement aux idées singuliéres, avec le principe, qui nous fait désirer d'avoir une idée claire & distincte de nous-mêmes, & de notre propre puissance: car il s'ensuit que l'on ne sçauroit voir qu'avec peine dans les autres, une réalité que l'on est obligé de nier de soi-même; comme au contraire, que l'on considére avec joye en soi ce que l'on estime tellement singulier, que l'on croit le pouvoir nier de tous les autres. C'est pourquoi si l'on n'apperçoit en soi-même que des qualitez nécessaires à l'être & à la nature, & par conséquent communes à tous les individus de même espéce, quelques louables que soient ces qualitez, on sera peu sensible à leur possession. Mais si par malheur on est obligé de reconnoître l'inferiorité des qualitez propres, on en sera affligé, on tâchera d'éloigner l'idée de la comparaison, en affoiblissant l'idée de ces qualitez étrangéres, pour grossir les siennes, & s'en former une image qui excite la complai-

 sance;

sance ; & c'est ainsi que s'engendre l'envie, que l'on peut distinguer par le surnom de maligne ; de laquelle l'effet ordinaire est d'anéantir le vrai mérite, ou le mérite étranger, pour élever le personnel.

Ceci souffre néanmoins une exception, en ce que l'envie ne peut avoir lieu qu'entre semblables. Personne ne s'est encore avisé d'être envieux de la hauteur des arbres, ou de la force des éléphans ; & en voici la raison : c'est que, par la définition de l'envie, elle doit être conceuë, comme une haine formée contre un objet, à l'occasion d'un sentiment de tristesse, dont il est cause ; parceque son idée anéantit, ou diminuë celle de sa propre puissance : mais la puissance de l'homme est la conséquence de sa nature, & non autre : c'est pourquoy il ne peut jamais désirer ce qui fait la propriété d'une autre espéce d'être que lui, tel que le vol dans les oiseaux, si ce n'est par une fiction, dont il n'est jamais réellement touché.

Ainsi quand on voit dans d'autres hommes des qualitez de valeur, de justice, de magnanimité, ou de toute autre espéce de perfection, qui excitent

tent plutôt la vénération que la jalousie; c'est parcequ'on ne les conçoit point, comme des propriétez de la nature, dont on soit tellement dépoüillé, qu'il manque à cet égard quelque chose à la propre réalité: mais on les imagine comme des singularitez surabondantes dans l'individu qui les posséde; lesquelles nées de soi-même, laissent encore à l'être particulier, tout ce qui lui est nécessaire, pour exercer & sentir sa propre puissance.

Mais ce grand principe des qualitez singulieres, comparable par sa fecondité à celui des affections de fuite & de recherche, ne se borne pas à produire la seule jalousie maligne. L'admiration en est un effet encore plus simple, puisqu'il faut, pour la définir, la considération d'une qualité spéciale inconnuë & inattenduë dans l'objet de notre perception, de laquelle l'esprit n'est distrait par aucune idée différente, née de la même considération. A la verité, on ne peut pas la mettre directement au nombre des passions, puisqu'elle n'est, à tout prendre, qu'une maniere particuliere d'imaginer; mais le detail suivant va nous faire connoître qu'elle en produit une quan-

tité presque égale aux objets qui la peuvent causer, & qu'elles sont aussi différentes entre elles, que le sont ces mêmes objets.

En effet si l'admiration part d'un sujet qui nous inspire de la crainte, elle deviendra consternation; c'est-à-dire, qu'elle formera une image de péril si nouvelle, & par conséquent si vive & si puissante, qu'elle exclurra toutes les idées habituelles de gloire, d'honneur, de vertu & de bienséance; même celle des moyens que l'on pourroit employer pour s'en délivrer, si l'on étoit de sang froid.

Que si cette admiration part d'un sujet simplement haïssable, telle qu'une mauvaise action, la colére, la vengeance, la cruauté d'un autre homme, elle devient horreur; c'est-à-dire, une aversion, qui révolte toutes les sensations de celui qui en est saisi.

Mais si au contraire cette admiration a la vertu pour objet, elle deviendra vénération, respect; & si l'amour s'y joint, elle produira la dévotion, terme que j'explique, par celui de consécration de soi-même à l'objet admiré; & de-là il est aisé de comprendre comment le mélange de l'ad-

l'admiration avec les autres affections, est capable d'exciter des passions de tant de différentes espéces, qu'il n'y a pas même de termes en usage pour les exprimer.

Au reste l'admiration est une affection tellement mécanique, que sa converse se découvre à l'esprit le moins appliqué, qui reconnoît sans peine qu'elle doit consister dans une telle disposition de l'objet, ou de l'esprit qui le considére, que ce dernier est plutôt porté à juger de ce qui lui manque, qu'à réfléchir à ce qui s'y trouve réellement. Je ne prétens pas exclurre par cette définition l'espéce de mépris dont j'ai déjà parlé à l'occasion de la superbe, ni celui qui résulte de l'indignation & de la haine; mais il paroît que dans le sens le plus propre pour rendre le mépris complet, il est nécessaire que l'esprit ne soit touché d'aucune autre affection, puisque si l'imagination y joint d'autres idées, il en naîtra autant de passions différentes proportionnées à leur principe, lesquelles toutefois il sera difficile d'exprimer, au de-là de ce que nous nommons raillerie, mocquerie, insulte.

D'autre part, l'esprit étant disposé de maniere qu'il s'attache & qu'il se plaist à la considération des qualitez singulieres, il doit de nécessité faire effort, pour former des images, dans la nouveauté & singularité desquelles il puisse trouver sa satisfaction; & c'est pourquoy tous les hommes désirent si généralement d'étendre leurs connoissances, les uns par l'étude & la lecture, les autres par la vuë d'objets nouveaux, les autres par la conversation & la societé de leurs semblables. Desorte que l'on peut dire qu'il y a une infinité d'especes de curiosité, sans y comprendre celle que l'on peut appeler maligne, qui est un effet de la jalousie, jointe au penchant que nous avons à la recherche d'idées nouvelles.

La mécanique qui produit l'ennuy est une conséquence de la précédente, & ne paroîtra pas moins évidente: car si l'on considére que l'esprit n'a d'idées, & par conséquent d'occupation, ni même d'éxistence propre, qu'autant qu'il a des perceptions, lesquelles lui sont fournies par deux seules voyes, les sensations présentes, & les images gravées dans la mémoire,

on jugera facilement que, si l'individu se trouve dans un état où il ne puisse recevoir de perceptions nouvelles, il faut que l'esprit ait recours aux images de la mémoire qui sont déjà connuës, & par conséquent incapables d'arrêter l'esprit par leur nouveauté ou singularité. D'ailleurs les images de la mémoire ne se présentent à l'esprit que dépendemment les unes des autres & selon leur connéxion. Desorte que, si la détermination, de quelque côté qu'elle soit prise, le porte à en considérer une, celle-cy n'en rappellera qu'un certain nombre d'autres, & laissera languir l'imagination, quand ce nombre sera épuisé. Il faudra donc une nouvelle détermination pour en susciter une seconde, & ainsi conséquemment. Mais l'esprit est supposé manquer de détermination, parceque l'individu manque de perceptions. Partant il manque en même temps d'action, & par conséquent de réalité; ce qui ne peut arriver, sans donner lieu à une sorte de tristesse, que nous nommons ennuy, laquelle, sans être douloureuse par elle-même, est pourtant insupportable, quand elle n'exciteroit d'autre sensation que celle de

l'inquietude, pour chercher une détermination qui lui manque.

Ce même principe dévelope encore, de quelle maniere il arrive que l'on ne pense quelquefois à rien, ou du moins que l'on ne sçauroit expliquer, ni se rendre compte de sa derniere idée; ce qui suppose que la derniere détermination tire à sa fin, & qu'elle n'a plus la force d'exciter de nouvelles images. Disposition très-prochaine à tomber dans le sentiment de l'ennuy, puisqu'il ne faut autre chose pour le produire, que s'appercevoir que l'on manque de nouvelles perceptions.

Mais le grand & l'important effet du principe établi par cette proposition, que l'esprit se plaist & s'attache de nécessité à considérer les qualitez singulieres des objets, consiste dans la disposition où il les met, de croire sans nul effort les choses les moins croyables. De quoy la cause se doit prendre dans la nature de l'imagination, qui se plaît à la surprise, & n'est point capable d'aprofondir au de-là de la perception; desorte qu'il lui suffit d'être émuë & attachée à une considération, pour donner ensuite son con-

consentement sur la plus légere probabilité.

La surprise d'une perception merveilleuse entraîne donc presque toujours l'opinion, & même la foi, qui n'en est pas éloignée dans la maniere commune de penser; & de-là viennent tous les préjugez & les contes populaires, où chacun prend sa part, sans éxamen, en suivant la route tracée par le plus grand nombre, & même malgré l'examen que l'on en peut faire quelquefois, parceque l'imagination étant une fois gagnée & entraînée selon la disposition naturelle, justifie sa propre légereté, en prenant le secours de toutes les circonstances, qui peuvent servir à la deffendre.

Il est vrai qu'il se rencontre souvent des hommes plus fermes, au jugement desquels il est plus difficile de faire illusion. Toutefois l'on peut assurer que, s'il étoit possible d'examiner rigoureusement leurs opinions, il s'en trouveroit la meilleure partie, qui a pris naissance dans la surprise causée par un objet inusité, ou dans un récit merveilleux, plutost que dans la verité bien discutée. Cela est si vrai, & même si connu de tous les hommes,

qu'il s'est formé parmi eux dans la plus profonde antiquité, un art dont tout l'objet est de surprendre la crédulité commune; & dans cette vuë, après de longues observations, l'on a établi des régles, pour exciter les divers mouvemens du coeur, selon l'intention de l'orateur, & pour soumettre le jugement des auditeurs par le sublime, le merveilleux, ou le pathétique d'un discours étudié. C'est un usage de plus de vingt siecles, contre lequel on a mille & mille fois réclamé, sans succès, l'évidence de la verité.

Ce n'est pas tout encore: car il faut prendre dans le même principe le motif de cette ancienne définition qui nous apprend que l'homme est essentiellement un animal Religieux; c'est-à-dire, qu'il est formé dans une telle disposition, qu'il ne sçauroit refuser son culte à certains objets qu'il ne connoît point, mais que son imagination lui représente à la discrétion de sa propre crédulité, mélangée de toutes les passions, auxquelles elle se joint dans l'ordre commun. Il est vray néanmoins que la profession d'une Religion n'est pas tout-à-fait au choix

des particuliers, puisque l'on s'en tient d'ordinaire à celle, dans laquelle on a receu les premieres notions; & que par conséquent l'on a trouvée toute établie, avec un fond de doctrine auquel on abandonne sa croyance, souvent jusqu'à penser que ce seroit un crime que la révoquer en doute. Cependant si l'on osoit remonter à l'origine, il seroit aisé de voir, qu'il n'y a aucune Religion qui n'ait un commencement connu & un Législateur, aux idées duquel il faut rapporter la régle des moeurs, & la Doctrine spéculative que chacune propose différemment. Par conséquent il est impossible de supposer qu'elles ayent toutes la même verité pour objet, & la même autorité Divine pour fondement.

Il faut donc nécessairement en conclurre que ces Législateurs ont bien plutôt employé les dispositions communes, qu'ils ne les ont fait naître, quelques touchans que soient les objets qu'ils ont différemment représentez. Chacun d'eux s'est servi du fond de crédulité commun à tous les peuples, comme d'une terre fertile, où ils ont fait germer les dogmes conve-

nables à leurs desseins & à leur propre caractere, par le moyen des passions qu'ils ont sçu exciter, conformément à la disposition particuliere des mêmes peuples. Et pour en donner un exemple hors de contestation ; tel a été Mahomet, qui trouvant ses compatriotes prévenus avec passion pour l'éloquence, & capables de s'abandonner sans ménagement à des idées sublimes & merveilleuses, si elles leur étoient présentées sous cet appast, a sçu non seulement tirer de ce fond, une aveugle soumission pour sa Doctrine, mais encore des ressources pour persuader, ou pour subjuguer la moitié de notre continent, en moins de cinquante années.

Il suffit en effet de notre constitution naturelle & de la liaison qu'ont nos différentes passions, avec le fond d'admiration qui se trouve en nous machinalement, pour procurer aux Religions en général, l'autorité qu'elles prennent sur les consciences ; mais que sera-ce, si l'on y joint encore les préjugez de l'éducation & de l'habitude, contre lesquels l'évidence même ne peut presque rien ?

Que dis-je en effet ? puisque l'évidence

dence eſt ſi peu requiſe en matiere de Religion, que le myſtere & l'ignorance entrent eſſentiellement dans la conſtitution de toutes celles que le monde a ſuivies jusqu'à préſent. C'eſt même dans le myſtere d'une Doctrine obſcure & inexplicable, que l'imagination trouve une reſſource aſſurée & toujours nouvelle, pour entretenir ſa crédulité, ſoit par les découvertes qu'elle s'empreſſe d'y faire comme dans une terre inconnuë, ſoit par l'attrait & le goût qu'elle rencontre à former dans le vuide qu'il lui préſente, des phantômes proportionnez à ſes idées; du nombre desquels il ne faut pas même exclure ceux qui vont au propre dommage du ſujet Religieux; comme les mortifications affreuſes que les Indiens idolâtres, ou les Santons de Turquie pratiquent avec un zéle qui fait horreur à la raiſon. Et cela fait voir que le ſeul point eſſentiellement difficile à l'eſprit humain, emporté par tant de perceptions, d'idées & de déterminations diverſes, eſt d'arrêter ſon jugement au vrai & ſa pratique morale, ou ſa conduite à ce qu'il y a de raiſonnable, de naturel

& de conséquent de ce qu'il sçait être vrai.

Le grand pouvoir des Religions consiste donc dans l'appast que l'imagination y trouve pour se satisfaire, soit dans les passions d'espérance ou de crainte qui nous agitent presque continuellement; soit du côté de la fiction de certaines images, ou la formation de certains sentimens proportionnez, à quoi elle parvient par de fortes méditations, lesquelles excitent les passions qui sont le plus à son usage. Or il n'y a personne qui ne soit en état de juger combien l'évidence est peu nécessaire pour de telles fins; pour ne pas dire qu'elle leur seroit entiérement contraire.

Toutefois ce ne seroit pas assez, si la raison & la verité ne prêtoient quelques couleurs aux différentes Religions: car il n'y en a aucune qui soit absolument dépourvuë de raison & de spécieuse apparence, autrement personne n'y pourroit acquiescer. Le piege qu'elles tendent aux esprits les plus fermes, après les avoir soumis, comme les autres, ou par le merveilleux de leur hipothése, ou par le

droit

[d]roit de la naissance & de l'éducation, [c]onsiste donc, ou dans les conséquen[c]es exactement liées & déduites de [l]eurs principes que l'on n'éxamine [j]amais; ou dans la régle des mœurs, [à] quoy nulle Religion n'a manqué [d]e pourvoir; se disculpant aisément [s]ur les désordres particuliers, de tout [c]e qui se pratique au contraire. Ainsi [l]es hommes sages & vertueux ont [t]oujours des raisons suffisantes pour [p]orter jusqu'à la mort une partie du [j]oug de la Religion, dans laquelle ils sont nez.

Après cela il est aussi peu nécessaire, qu'il seroit difficile d'expliquer combien il entre de sortes de passions dans chaque systême de Religion; combien leur mélange a d'effets compliquez; combien l'amour propre employe de ressorts & d'adresse pour lui sacrifier ses dehors, en retenant le droit de faire servir sa propre Religion aux fins qui lui sont véritablement chéres. Tout cela est purement mécanique, & tellement conséquent de notre constitution, qu'il y a lieu de s'étonner qu'entre les diverses Religions du monde, il ait pu s'en trouver une

seu-

ſeule, * qui, ſans ſecours de révélation, rejettant également les ſyſtêmes merveilleux & les phantômes de la ſuperſtition & de la terreur, que l'on prétend être de ſi grande utilité pour la conduite des hommes, ne ſe ſoit établie que ſur le devoir naturel.

* Confucius.

120. Tout homme capable d'action, au dehors de lui-même, ſe portera toujours néceſſairement à faire ce qu'il penſera que ſes pareils verront avec joye, & à ne pas faire ce qu'il eſtimera qu'ils verroient avec triſteſſe; hors dans les cas qu'il agiſſe par motif de haine & déſir de vengeance, ou qu'il ſe flatte de pouvoir cacher ſon action.

Cette mécanique ne paroîtra pas moins évidente que les précédentes, à qui ſe ſouviendra qu'il a été démontré, que non ſeulement les autres hommes ſont nos ſemblables, & que par conſéquent étant ſujets à l'imitation de leurs ſentimens, les diſpoſitions qu'ils prennent à notre égard deviennent les nôtres; mais que toute action propre qui eſt ſuſceptible de louange ou de blâme; c'eſt-à-dire, capable d'exciter en autrui un ſentiment de joye ou de

tristesse, qui s'exprime par approbation ou par condamnation, cause réellement à l'esprit une affection d'autant plus vive, qu'elle ne peut être séparée de l'idée propre, soit dans l'espece du bien, soit dans l'espece du mal.

Que si l'on joint à cela l'idée, quoique fausse, que les hommes ont de leur propre liberté, telle qu'ils s'estiment causes effectives & impartiales de tout ce qu'ils font, on pourra juger combien les Passions qui résultent de la louange, ou du blâme de leurs actions, ont de force & de puissance.

La prémiere en ordre est l'ambition, laquelle doit être comprise sous l'idée d'un désir trop souvent immoderé de dominer sur ses pareils; soit par la force, en cas de contradiction; soit par leurs suffrages volontaires, en meritant réellement, ou en leur faisant penser que l'on merite de leur part, des hommages, des soumissions & des louanges.

Le contraire de l'ambition est la pusillanimité, qui est (outre une improprieté au Commandement) une crainte immoderée de déplaire & de meriter le blâme; surquoy il est à propos

pos de remarquer que ce que nous appellons louange ou blâme, quand nous jugeons des actions d'autruy, ou que l'on juge des nôtres, est par rapport à nous-mêmes, ou bien une affection de joye fondée sur le témoignage de la conscience, qui se doit nommer propre complaisance & satisfaction ; ou bien une affection de tristesse fondée sur le même témoignage, qui portera les noms de regret & de repentir. Passions d'autant plus vives, que, comme nous l'avons observé, elles renferment plus distinctement l'idée de la propre liberté.

La gloire & la honte, qui sont encore des effets du même principe, se rapportent plus proprement à une action passée, sur laquelle on attend les suffrages ou la condamnation du public ; mais quand ces passions sont détachées de la considération & du jugement d'autruy & qu'elles se renferment dans l'idée que chacun a de soi-même, elles changent de nom, & prennent ceux d'arrogance & de fierté, dans l'espece de la propre complaisance, ou celui de remords dans l'espece du repentir.

On peut observer de plus sur ces qua-

quatre différentes affections, que la prémiere exempte de violence & d'injustice, est reconnuë pour le caractere particulier des belles ames, lesquelles dans le désir d'une réputation digne d'elles, ou pour la satisfaction qu'elles rencontrent dans l'accomplissement de ce qu'elles ont jugé être de leur devoir, en qualité d'hommes, de citoyens, de personnes publiques ou particulieres, & généralement à tous égards, entreprennent ce qui paroît au vulgaire de plus difficile à la nature, parce qu'ils ne sont pas touchez des mêmes objets. Aussi ne faut-il pas conclurre, sur cette idée populaire, que ces ames généreuses se fassent une perpetuelle violence, pour résister aux sentimens communs. L'habitude qu'elles ont contractée de n'acquiescer jamais qu'à des déterminations conformes aux regles qu'elles se sont proposées, ou l'heureuse constitution de leurs organes, qui ne sont que rarement émus par les sensations qui font agir les autres hommes, sont le principe de leur vertu. Ce fut ainsi que la fermeté de Regulus triompha de la tendresse qu'il avoit sans doute pour sa famille; parceque la détermination qui parloit

loit chez lui pour l'intereſt de la Patrie & pour l'obſervation de ſa parole, ſe trouva la plus puiſſante, par l'habitude formée contre le préjugé commun.

La honte eſt une paſſion toute oppoſée à la gloire, & qui indique par conſéquent une foibleſſe réelle, dans celui qui en eſt touché: ce qui a fait dire juſtement, qu'elle n'eſt propre qu'aux Ames qui n'ont ni la force d'être généreuſes, ni le courage entier d'être méchantes. Le caractere particulier de ce défaut eſt de faire ſentir à celui qui en eſt touché, le beſoin d'un ſecours étranger. C'eſt pourquoi la flatterie a paſſé de tout temps pour le mode particulier de la honte, les Tyrans & les méchans Princes ne ſe conſolant de leur propre indignité que par ſon moyen. D'ailleurs le ſentiment de la honte a encore cette imperfection, que, ne s'appliquant jamais qu'au paſſé, il eſt impoſſible qu'il puiſſe rectifier les déſordres futurs de celui qu'elle touche le plus. En cela différent des autres paſſions, qui peuvent toutes, en certain ſens, ſervir à l'avantage de l'individu, ou à celui de l'entiere ſocieté des hommes.

Le

Les remords qui, dans le langage le l'Ecriture, est appelé le ver de la :onſcience, n'eſt proprement qu'une ıonte portée à l'excès, puiſque l'une x l'autre de ces affections conſiſte galement dans la triſteſſe conceuë au ujet d'une action, ou de toute autre aute, dont on joint tellement la cau- e avec l'idée de ſoi-même, & d'une ntiere liberté, que l'on ne ſçauroit ɔenſer à l'une, ſans être à l'inſtant rappé de l'autre. Et c'eſt ſur cette iaiſon néceſſaire qu'eſt fondée l'im- ɔortune & douloureuſe ſenſation, qui ait le prémier ſupplice des coupa- bles.

Mais à l'égard de l'arrogance, elle onſiſte dans une ſatisfaction de ſoi-même ſi forte & ſi peu meſurée, qu'elle dégenere en mépris de tous les autres. Deſorte que ſon effet indiſpenſable eſt de produire la haine chez tous ceux à qui elle ſe découvre, parce qu'il n'eſt point dans la nature de l'homme, de pouvoir pardonner le mépris de ſoi-même, qu'elle ſuppoſe néceſſairement. C'eſt auſſi la raiſon pourquoi la modeſtie ne peut manquer de plaire & de ſe faire aimer; parce-qu'elle ſuppoſe des ſentimens d'eſtime

&

& de respect pour autruy, qui sont aussi flateurs pour ceux à qui ils se montrent, que les mépris de la fierté sont offensans.

Ce seroit peu toutefois si l'homme se contentoit de se flatter dans ses sentimens; mais par une autre consequence mecanique de sa constitution, il exige de tous ses semblables, qu'ils aiment, ou qu'ils haïssent ce qu'il aime, ou ce qu'il hait lui-même; & il veut en général que les autres pensent & ressentent les mêmes affections que lui; le tout en conséqueuce du même principe, qui forme l'ambition. On veut en effet que les autres vivent & agissent dans un ordre conforme à ses propres idées. On exige non seulement l'obéïssance exterieure, mais encore celle des affections, parceque tout cela sert à multiplier la puissance & l'action de celui qui s'attribuë cette domination. Le mal est que chacun désirant la même chose pour soi, il est inévitable qu'il n'en résulte une division perpetuelle dans la societé, & que par conséquent les hommes ne vivent presque toujours ennemis les uns des autres.

130. Il doit être évident, après les dé-

;monstrations précedentes, qu'il y a
ıtant d'espèces d'affections, qu'il y a
'especes d'objets capables de causer
es perceptions différentes : & réci-
roquement que les affections diffé-
ent entr'elles, autant que les dispoli-
ons des individus qui les ressentent;
'est-à-dire mécaniquement, que les
assions différent entre elles, ou à rai-
on des objets qui les excitent, ou à
aison des dispositions du sujet qui en
: la perception. Ainsi cette proposi-
ion a deux parties, toutes deux faci-
es à démontrer.

Car en premier lieu, quoique les
noms usitez de joye & de tristesse,
ou des autres passions qui coulent de
a source commune, ne nous présen-
tent que des idées univoques ; il est
vrai toutefois que leur principe n'est
autre que les images résultantes de la
perception de certains objets, & que
ces images ne peuvent être qu'inéga-
les, puisque, comme il a été invinci-
blement démontré, nos affections
renferment plutôt l'idée de nos per-
ceptions, que celle de la nature des
objets. Cependant comme il est im-
possible qu'une perception ne repré-
sente pas l'objet qui la donne, puis-
que;

que, si l'objet est exclus, la perception est anéantie ; il s'ensuit nécessairement que chaque passion est déterminée par une idée, ou image de l'objet telle qu'elle puisse être. Et c'est pourquoy l'amour ou la haine conceus pour un objet, sont toujours differens d'un autre amour, ou d'une autre haine; quoique le même individu soit le sujet d'une même passion en espece, parcequ'il suffit que l'objet, auquel ces passions s'appliquent, soit changé; ou s'il ne l'est pas réellement, que l'image qui le représente dans notre idée, le soit par quelque occasion externe, ou interne. Et voilà le grand principe non seulement de la différence d'une passion à l'autre dans la même espece; mais de différens accès d'une même passion.

En second lieu, il est hors de doute que les modes, ou affections d'un corps mû par un autre, ne résultent pas seulement de la nature de celui qui agit, mais qu'ils résultent aussi de la nature de celui qui en souffre l'action. Desorte qu'en considerant cette verité dans l'ordre simple du mouvement, nous pouvons dire que tout

corps

ſes qui le font mouvoir, que de ſa propre nature; & que par raiſon ſemblable, un ſeul corps ſuppoſé agiſſant ſur pluſieurs autres, les meut diverſement, ſelon ce qu'il eſt, & ſelon ce qu'ils ſont. Cela eſt ſi clair, que la propoſition en peut être miſe au nombre des axiomes les plus indubitables. Mais puiſque l'ordre des idées eſt le même que celui des affections des corps animez & ſenſibles, j'ai lieu d'en conclure, qu'il y a autant de différence entre les paſſions des individus de même eſpece, qu'il y a de difference entre leur conſtitution particuliere, ſans parler quand à preſent, de l'autre différence, qui conſiſte dans la diſparité des perceptions, ou la diverſité des images imprimées par les objets.

Que l'on ne cherche donc plus d'autre cauſe de l'infinie varieté qui ſe rencontre dans les paſſions dont les hommes ſont touchez. Varieté ſi féconde, que nous éprouvons tous les jours, que ce qui eſt pour l'un un ſujet de haine ou de triſteſſe, eſt pour l'autre un ſujet de joye & d'amour; que l'un craint ce que l'autre ne craint point, & ainſi du reſte; parceque

chacun juge ſelon ſon affection ou perception particuliere, & non ſelon la veritable nature des choſes. Ainſi les noms de bien & de mal, de meilleur & de pire n'expriment que nos propres jugemens, rélatifs à nos perceptions & aux images qui en résultent.

Mais il s'enſuit encore de-là, que, ſelon l'uſage commun de notre vie, qui ſe paſſe preſque tout entiere à comparer les différents objets, s'il nous arrive de nous mettre en parallelle avec les autres, ou de comparer les autres entre eux, nous en jugerons toujours par la ſeule différence de nos affections. Ainſi nous diſons, par des expreſſions abſoluës, que les uns ſont braves, les autres timides : & toutefois ces termes ne ſignifient autre choſe qu'une comparaiſon de nos propres affections, avec celles que nous ſuppoſons dans les autres. Par exemple, celui qui mépriſe un danger ſur lequel je ferois des réflexions, & à plus forte raiſon, ſi j'avois coutume de le craindre, paroît intrépide à mon imagination. Au contraire celui qui appréhende un danger que je mépriſe, me paroit

man-

manquer de courage. De même j'appelle hardiesse ou témerité, le sentiment qui dans une entreprise fait surmonter à quelqu'un les considerations qui auroient pu m'arrêter; & j'appelle foiblesse, l'abandon d'une entreprise, fait en consideration d'un motif qui n'auroit aucun pouvoir sur mon esprit. Ainsi la varieté des affections de tous les hommes influë de nécessité sur tous leurs jugemens; desorte que, loin de pouvoir compter sur aucune regle certaine à cet égard, en conséquence de laquelle tous les hommes devroient aimer ou haïr certains objets, d'une maniere uniforme, il n'est aucun individu humain qui puisse compter sur soi-même, puisque ses jugemens étant nécessairement rélatifs à ses affections, & celles-cy changeant presque continuellement, il est dans l'ordre naturel qu'il haïsse quelquefois ce qu'il a aimé, ou qu'il aime ce qu'il a haï; qu'il craigne ce qu'il a méprisé; ou qu'il méprise ce qu'il a craint, n'y ayant rien de réel dans ses considerations & ses jugemens, que les images des objets gravées, par une perception, que nous voyons être aussi sujette au changement, qu'elle l'est à l'erreur.

C'eſt auſſi ce qui rend le repentir ſi frequent entre les autres ſentimens, d'autant que le ſuccès ne répondant preſque jamais aux eſperances ; & la triſteſſe qui en réſulte changeant de néceſſité les diſpoſitions des hommes, ils ne peuvent plus conſiderer les objets ſous leur prémiere apparence : ce qui les porte à s'accuſer volontairement d'erreur, ou dans l'entrepriſe, ou dans le choix des moyens qui en auroient pu procurer la réuſſite, ou dans la conduite générale ou particuliere. Choſe qu'ils s'imaginent dépendre d'eux.

Il s'enſuit auſſi de-là que les affections des animaux (que nous ne ſçaurions plus regarder comme deſtituez de ſentiment, après avoir ſi clairement compris le principe du nôtre) ſont auſſi différentes des affections des hommes, que leur conformation l'eſt de la leur. Ainſi quoiqu'ils paroiſſent avoir des déſirs pareils aux nôtres, nous ne ſçaurions raiſonner pleinement ſur leur ſujet. Et veritablement nous reconnoiſſons dans les brutes un déſir de s'accoupler, qui indique un penchant à la volupté, qui ſe rencontre auſſi dans la nature de l'homme.

me. Toutefois il y a la différence, que leurs désirs ne se rapportent pas, comme les nôtres, à la beauté ou à l'agrément, mais qu'ils sont excitez par certaines dispositions de la saison, ou du Sang de la femelle, lesquelles n'agissent point sur nous. Raison qui les exemte des vices, où l'attrait de la beauté jette la plûpart des hommes, par d'invincibles déterminations. Cependant nous devons conclure de-là, que chaque individu vit content dans sa nature & par sa nature, ayant les sensations suffisantes à son espece, pour lui fournir les passions qui doivent lui donner le ressort, en le déterminant au genre d'action qui lui est propre; & qu'ainsi les sensations des brutes sont, en cela seul, comparables aux nôtres; qu'elles renferment avec l'idée individuelle, le désir d'être ou de bien-être, dont nul individu sensible ne peut être privé, selon les loix de la nature.

14. Il y a quantité d'autres passions que je n'explique point en détail, parceque les unes manquent de noms distinctifs, comme je l'ai remarqué cy-devant, ou parcequ'elles en ont

d'impropres, que l'usage leur a attribué d'une maniere absoluë, quoique dans le fond, elles ne tirent leur distinction, que des objets auxquels elles s'appliquent. Telles sont, par exemple, la débauche ou luxure, l'Avarice, l'Yvrognerie, &c. lesquelles ne sont en elles-mêmes que des especes d'amour distinguées seulement par les objets, auxquels elles se portent. Et il est à remarquer, à l'égard de ces sortes d'affections, qu'elles n'en ont point d'immédiatement contraires, comme les passions veritables, c'est-à-dire, celles qui ont leur principe dans la constitution mécanique de l'individu. En effet la temperance, la sobrieté, la chasteté que nous leur opposons idéellement, ne sont point des passions, mais plutôt des habitudes; & dans l'idée commune, des puissances supposées dans l'ame, par le moyen desquelles elle est cruë retenir & moderer les appetits corporels. La prodigalité même n'est opposée à l'avarice, que dans son effet de dissiper: autrement on la devroit définir la haine de l'argent: passion qui n'est point naturelle, & que l'on peut

peut assurer qu'aucun homme n'a jamais euë ; mais le prodigue dissipe, parcequ'il aime d'autres objets plus que l'argent, qu'il sacrifie trop facilement, dans le désir passionné de les obtenir.

Le détail de ces passions surabondantes ne seroit donc d'aucune utilité pour mon dessein, puisque je me suis renfermé à ma propre instruction touchant l'origine, l'étenduë & la force des passions en général, & touchant les proprietez qui leur sont communes, pour me mettre en état de les comparer avec les puissances réelles qui sont en moi, s'il y en a de differentes de l'habitude & de la perception, & pour juger enfin avec quelque solidité, de ce que les unes peuvent réciproquement sur les autres. Ainsi quoique je voye clairement qu'il y a une différence absoluë entre l'amour d'un mari pour sa femme, celui d'un amant pour sa maitresse, celui d'un pere pour ses enfans, &c. ou bien entre la joye d'un yvrogne à table, & celle d'un Philosophe à l'étude ; je vois en même temps, que ces différences ne regardent point les

principes communs de chacune de ces affections, & qu'elles se rapportent uniquement, comme je l'ai expliqué, aux objets qui les déterminent. Ce qui me persuade que ce que j'ai dit jusques-ici, suffit pour prendre une notion certaine de la mecanique de nos Passions.



EXTRAIT
DU
NOUVEL ATHEISME RENVERSÉ,
OU
REFUTATION DU SISTÊME DE SPINOSA,

Par Dom FRANÇOIS LAMI, *Religieux Benedictin de la Congregation de S. Maur.*

A PARIS,

1696.

IDE'E GENERALE
DU
SISTÊME DE SPINOSA,

Et de ses principales conséquences. (1)

TOut ce grand Ouvrage que Spinosa appelle Traité de Morale, où il expose méthodiquement la plûpart des erreurs qu'il avoit déja répanduës dans ses autres écrits, est uniquement fondé sur la premiere partie qui n'est qu'une Métaphysique toute pure. En voici à peu près l'Analise. Sur les notions de la *Substance*, de l'*Attribut*, du *Mode*, de *Dieu*, & de l'*Infini*; il prétend démontrer qu'il n'y a, ni ne peut y avoir dans la nature qu'une seule Substance, qui est Dieu même, & voici le précis de sa preuve.

Dieu est un être absolument infini, qui a une infinité de perfections, & à la nature duquel appartient incontestablement tout ce qui est réel, &

(1) Tiré de la pag. 17. &c. du Nouvel Atheisme renversé,

& tous les Attributs qui marquent dans leur idée une eſſence poſitive; & par conſéquent s'il y avoit dans la nature quelque autre ſubſtance que Dieu, il faudroit qu'elle eût quelqu'un des attributs de cet être Souverain, puiſque, par ſa définition il les poſſede tous ; & ainſi il y auroit dans la nature, deux ſubſtances de même attribut, & qui auroient quelque choſe de commun. Or c'eſt ce qui eſt impoſſible : car puiſque par le mot de Subſtance l'on n'entend que *ce qui exiſte & ce qui eſt tellement concevable par ſoi-même, qu'on peut s'en former l'idée ſans le ſecours de l'idée d'aucune autre choſe*; il s'enſuit que l'idée de la ſubſtance n'a rien de commun avec quoique ce ſoit : & qu'ainſi il ne peut y en avoir deux de même attribut.

C'eſt un raiſonnement que nous examinerons dans la ſuite. Voici cependant les conſéquences, qu'il tire de cette propoſition, qu'il n'y a qu'une Subſtance.

Il infére 1. Que tout ce qui eſt réel & poſitif appartient à cette ſubſtance.

2. Qu'elle eſt infinie en tout ſens.

3. Qu'ainſi elle a une infinité d'attributs.

4. Que

4. Que la chose étenduë & la chose pensante, sont ou ses attributs, ou les manieres d'être de ses attributs.

5. Que generalement tous les êtres particuliers, c'est-à-dire, tout ce que nous appellons du nom de creatures, ne sont que des accidens, ou des manieres d'êtres des attributs de cette substance, qui est Dieu.

6. Que tout ce qui est, est formellement en Dieu, & ne peut ni exister, ni être conçû sans Dieu.

7. Que la nature de cette Substance qui est la nature de Dieu même, est la source féconde, d'où coulent necessairement & par la nécessité de cette nature même, une infinité de chose, en une infinité de manieres; en un mot, que tout ce qui peut tomber sous la pensée, n'est qu'un écoulement nécessaire de la nature divine.

Hé! que ne conclut-il point de ces dernieres propositions?

8. Il infére que Dieu est cause necessaire de tout, & qu'il agit aussi nécessairement qu'il existe, l'un & l'autre par la nécessité de sa nature; & c'est néanmoins ce qu'il lui plaît d'appeler, agir comme cause libre.

9. Que Dieu n'agit point par une

liberté de volonté, & qu'il ne peut faire que ce qu'il fait.

10. Que sa puissance n'est que son essence; & qu'ainsi tout ce qui est en sa puissance, existe aussi nécessairement que ce qui resulte de son essence.

11. Que n'y ayant rien hors de Dieu, Dieu n'agit qu'en lui-même, & point du tout au dehors.

12. Que l'existence des choses est aussi nécessaire que leur essence.

13. Qu'il n'y a rien de contingent dans la nature, & que tout être particulier & fini qui est déterminé par une autre cause particuliere & finie; celle-cy par une autre encore particuliere & finie, & ainsi à l'infini de causes en causes, & tout cela par la nécessité de la nature divine.

Et delà il s'étend à de nouvelles consequences aussi extravagantes que celles qui ont précedé.

Car il infere, 14. Que les êtres de l'Univers n'ont pu être produits d'une autre maniere ni dans un autre ordre qu'ils ont été produits, & qu'un autre ordre de chose est aussi peu possible que la pluralité des Dieux.

15. Que toute volonté finie ou infinie

finie n'eſt qu'une cauſe néceſſaire, & même contrainte, bien loin d'être libre.

16. Que c'eſt erreur & prejugé que de s'imaginer que Dieu & les hommes n'agiſſent point ſans ſe propoſer quelque but, ou quelque fin.

17. Erreur & préjugé que de penſer que Dieu ait tout fait pour l'Homme, & l'Homme pour en être ſervi & Honoré.

18. Que ces préjugez ne viennent que de ce qu'on ſens bien qu'on veut ce qu'on veut, pendant qu'on eſt dans une terrible ignorance des cauſes qui nous déterminent à vouloir.

19. Que ces préjugés ſe ſont changés en Superſtition, en convoitiſe & en avarice, en ce qu'ils ont porté les Hommes à inventer pluſieurs manieres de ſervir Dieu, pour gagner ſes bonnes graces, & l'engager à faire ſervir toute la nature à leurs beſoins.

20. Que lorſque cette nature ne leur a pas été favorable; mais qu'elle les a affligez par des tempêtes, des tremblemens de terre, des maladies & d'autres pareils accidens, ils ont conclu que ces maux ne leur arrivoient que parceque Dieu étoit en

colere des offenses, qu'ils avoient commises.

21. Que de là sont nées ce qu'il appelle les fausses notions, ou plutôt les préjugés de bien & de mal, de merite & de démerite; de louange & de blâme, de justice & d'injustice, ou de peché, d'ordre & de confusion, de beauté & de laideur, & tant d'autres semblables, qui dans la verité ne sont que des manieres d'imaginer, qui ne marquent nullement la nature des chose, mais seulement la constitution du cerveau de chacun en particulier.

22. Qu'après tout, la nature ne se propose nulle fin, & que toutes les causes finales, ne sont que des Chimeres & des fictions de l'esprit humain.

Voilà ce que contient la premiere partie du Systême de Spinosa. Il est bon d'y joindre ce qu'il dit dans les autres, de la nature de l'ame & de son immortalité, afin d'avoir en un même endroit toutes les sources de ses erreurs, comme réduites sous un même point de vuë.

Rien n'est plus bizarre que son sentiment sur l'immortialité de l'ame. Il se réduit à dire que celle des igno-

rans & des ſtupides eſt mortelle, & que celle des gens ſages & éclairez eſt partie mortelle & partie immortelle, & voicy de quelle maniere il explique ce paradoxe.

1. Il prétend que l'ame, ou l'eſprit de l'homme n'eſt que *l'idée que Dieu a du corps humain comme exiſtant*, & qu'ainſi l'ame qu'on appelle raiſonnable, eſt *une partie de l'entendement infini de Dieu*, ce ſont ſes termes.

2. Parceque Dieu n'a pas moins l'idée de tous les autres corps, que du corps humain; il aſſure que tous les autres corps ſont auſſi animez quoiqu'en degrez differens: parceque les idées ſont plus ou moins parfaites, ſelon le plus & le moins de perfection qui ſe trouve dans les objets.

De ce principe, il s'enſuit évidemment que lorſque le corps humain eſt détruit, Dieu ne le pouvant plus voir comme exiſtant, l'ame de l'homme n'eſt plus, & qu'ainſi l'homme eſt mort ſelon le corps & ſelon l'ame.

De plus, parceque, ſelon Spinoſa, *le Corps humain meurt autant de fois que ſes parties n'ont plus entr'elles le même rapport de mouvement & de repos qu'elles avoient auparavant, quoi-*

qu'il

qu'il retienne encore la circulation du Sang, & les autres apparences exterieures d'un corps vivant, il s'ensuit que Dieu ayant alors une autre idée de ce corps que celle qu'il avoit auparavant, l'ame qui lui est unie est aussi tout autre, que c'est un tout autre homme que ce n'étoit auparavant, & qu'ainsi plusieurs & divers hommes peuvent passer successivement sous les apparences d'un même corps. Et en effet, Spinosa ne s'éloigne point de ces conséquences.

Cependant dans la crainte qu'elles n'effrayent trop le monde, il essaye de les adoucir, en disant que, si après la destruction du corps, Dieu n'en voit plus l'existence, il en voit encore l'essence, & que l'idée qu'il a de cette essence est quelque chose qui appartient à la nature de l'ame, & qu'ainsi il n'y a qu'une partie de l'ame qui périt, pendant que l'autre subsiste.

Mais 1. il ne devoit donc pas dire, comme il a fait, *qu'il n'y avoit que le corps comme existant qui pût être l'objet de l'idée qui constitue l'essence de l'esprit de l'homme*, (*a*) *ou que l'essence de*

(*a*) Objectum ideæ humanam mentem constituentis est corpus actu existens, & nihil aliud. *Prop.* 3. 3. *partis Ethices.*

le l'ame n'est que l'idée du corps existant actuellement. (a)

Car il y a une contradiction manifeste à dire que l'ame n'est que l'idée du corps comme existant, & que néanmoins elle est l'idée du corps pris comme n'existant pas.

2. Puisque, selon Spinosa, un même homme change plusieurs fois de corps pendant sa vie, & qu'après la destruction de ces divers corps, Dieu en voit encore les diverses essences, laquelle sera ce des idées de ces diverses essences qui fera l'essence de l'ame de cet homme? Son ame sera-t-elle composée de toutes ces idées, ou se multipliera-t-elle à proportion du nombre de ces essences? L'ame est-elle capable de composition, de multiplication & de division? Et l'idée du *Moi*, qui exprime si bien l'idée de l'ame, ne marque-t-elle pas une Substance unique, simple & absolument indivisible?

3. Enfin cette maniere dont Spinosa dit qu'existe encore une partie de l'ame, après la destruction du corps, est extrémement bizarre, & des

(a) Mentis essentia in hoc Soli consistit, quod sit idea corporis actu existentis. *Epist.* 66.

qu'il retienne encore la circulation du Sang, & les autres apparences exterieures d'un corps vivant, il s'ensuit que Dieu ayant alors une autre idée de ce corps que celle qu'il avoit auparavant, l'ame qui lui est unie est aussi tout autre, que c'est un tout autre homme que ce n'étoit auparavant, & qu'ainsi plusieurs & divers hommes peuvent passer successivement sous les apparences d'un même corps. Et en effet, Spinoza ne s'eloigne point de ces conséquences.

Cependant dans la crainte qu'elles n'effrayent trop le monde, il essaye de les adoucir, en disant que, si après la destruction du corps, Dieu n'en voit plus l'existence, il en voit encore l'essence, & que l'idée qu'il a de cette essence est quelque chose qui appartient à la nature de l'ame, & qu'ainsi il n'y a qu'une partie de l'ame qui périt, pendant que l'autre subsiste.

Mais 1. il ne devoit donc pas dire, comme il a fait, *qu'il n'y avoit que le corps comme existant qui pût être l'objet de l'idée qui constitue l'essence de l'esprit de l'homme*, (a) *ou que l'essence de*

(a) Objectum ideæ humanam mentem constituentis est corpus actu existens, & nihil aliud. *Prop.* 3. 3. *partis Ethices.*

de l'ame n'est que l'idée du corps existant actuellement. (a)

Car il y a une contradiction manifeste à dire que l'ame n'est que l'idée du corps comme existant, & que néanmoins elle est l'idée du corps pris comme n'existant pas.

2. Puisque, selon Spinosa, un même homme change plusieurs fois de corps pendant sa vie, & qu'après la destruction de ces divers corps, Dieu en voit encore les diverses essences, laquelle sera ce des idées de ces diverses essences qui fera l'essence de l'ame de cet homme? Son ame sera-t-elle composée de toutes ces idées, ou se multipliera-t-elle à proportion du nombre de ces essences? L'ame est-elle capable de composition, de multiplication & de division? Et l'idée du *Moi*, qui exprime si bien l'idée de l'ame, ne marque-t-elle pas une Substance unique, simple & absolument indivisible?

3. Enfin cette maniere dont Spinosa dit qu'existe encore une partie de l'ame, après la destruction du corps, est extrémement bizarre, & des

(a) Mentis essentia in hoc Soli consistit, quod sit idea corporis actu existentis. *Epist.* 66.

des plus alambiquées. Car il prétend que cette partie ne se souvient nullement d'avoir jamais été, quoiqu'il assûre qu'elle soit éternelle en tout sens, c'est-à-dire, & qu'elle n'ait jamais commencé, & qu'elle ne doive jamais cesser d'être.

Il veut de plus que cette maniere d'exister ne soit que la plus pure intellection, & qu'elle ne consiste que dans les idées les plus claires, les plus distinctes, & les plus épurées. Il ajoûte que l'on doit plus ou moins craindre la mort de l'ame, selon qu'on a plus ou moins de facilité pour ces fonctions purement intellectuelles; & qu'ainsi au lieu que les ignorans, les stupides, les gens grossiers & les enfans périssent sans ressource par la destruction de leur corps; les sages & les vrais Philosophes sont en quelque maniere éternels.

Y a-t-il rien de plus extravagant que ce Systême? Mais ce n'est pas ici le lieu de le réfuter; c'est assez d'en avoir touché légérement les contradictions.

Voilà donc la Metaphysique de Spinosa & les Monstres qu'elle renferme. Après cela, il ne faut pas être fort

fort connoiſſeur pour juger que cet auteur eſt très-éloigné, je ne dis pas de la ſuperſtition, mais de toute Religion, & que, s'il n'eſt Athée, au moins il ne s'éleve nullement au deſſus des Deïſtes.

Je dis, *s'il n'eſt Athée* : car de ne reconnoître qu'un être univerſel indiſtingué de toute la nature & de l'Aſſemblage de tous les êtres : un être ſans liberté & ſans providence, & qui ſans but & ſans fin, ſans choix & ſans élection, ſoit emporté par une néceſſité aveugle & inévitable en tout ce qu'il fait ; ou plutôt qui ne fait rien : mais à qui toutes choſes échapent auſſi néceſſairement, & auſſi indéliberément, qu'un torrent échape à ſa ſource d'où il ſort : ſi cela peut s'appeller *reconnoître un Dieu*, je ne ſçai pas pour moi ce qui s'appelle n'en reconnoître point.

Il me paroît qu'il n'en faut par davantage, pour former l'Athéïſme; & j'entre fort dans la penſée d'un des beaux eſprits de ce ſiecle, qu'il n'y a jamais eu d'Athée qu'en ce ſens-là. Peut-être verra-t-on bientôt les preuves de cette propoſition dans un excellent ouvrage qu'il médite.

Il faut voir cependant les conséquences de cette Métaphysique, pour la Religion & pour la Morale.

Etranges conséquences de la Metaphysique de Spinosa.

Nous n'aurons par la peine de les tirer, l'auteur nous épargne ce travail : il les tire lui-même partie dans sa Morale, partie dans ses Lettres & partie dans ce Traité, qu'il appelle Philosophie politique.

Et 1. il infere que c'est un abus que de considerer Dieu comme un Legislateur, ou comme un souverain qui fasse observer ses loix à force de menaces & de promesses, par la vuë des peines & des recompenses. Egal abus que de regarder Dieu comme bienfaisant, comme juste, comme misericordieux &c.

En effet l'Auteur raisonne juste dans ses principes, car toutes ces idées supposant que Dieu & les hommes sont libres, il est visible que Spinosa leur ayant ôté également la liberté, ces idées doivent s'evanouir, & être retranchées de la Morale.

Aussi ajoute-t-il que ce n'a été que

pour

pour s'ajuster à la foiblesse de l'esprit humain & à l'ignorance du vulgaire, que Jesus-Christ & les Prophetes ont representé Dieu sous ces idées, & prescrit des Loix & des commandemens de sa part: mais que pour ceux qui en étoient capables, il ne faut pas douter que J. C. ne leur ait enseigné les choses comme verités éternelles (a) sans leur en faire des loix & des commandemens, auxquels il voulût les assujettir, & que c'est en ce sens qu'il les a délivrés de la servitude de la Loy.

Cela s'appelle que les Loix & les commandemens ne sont que pour les gens grossiers & les stupides, & nullement pour les personnes éclairées & les Philosophes, qui sçavent que Dieu (comme dit Spinosa) n'agit & ne régle toutes choses que par la necessité de sa nature. Et ainsi un peu d'esprit nous délivre de la servitude de la Loy.

2. Il infere que la Providence, les De-

(a) Remarquez que par les verités éternelles Spinosa n'entend (ainsi qu'il s'en explique dans sa 28. Lettre) que les choses mêmes & leurs manieres d'être entant qu'elles ont une essence & une existance necessaire.

Decrets & les volontés divines ne sont autre chose que l'ordre constant, nécessaire & immuable de la nature; & que les veritables Philosophes sont fortement persuadés que Dieu gouverne la nature selon les loix universelles, c'est-à-dire, par la necessité absoluë de sa propre nature, & non pas selon l'exigence des loix particulieres de la nature humaine, à laquelle il n'a pas plus d'égard qu'au reste de sa nature.

En effet, Dieu ne faisant rien délibérément, il est aisé de juger qu'il n'y a dans sa conduite nulle préférence, nulle distinction pour qui que ce soit. Cela veut dire en un mot, que Dieu na nulle conduite, nulle direction, nul gouvernement, nulle providence, mais que toutes choses échapent indifféremment de son sein, sans son aveu & sans attendre ses ordres.

Sans mentir, les hommes se trompent bien, de se croire si distinguez & si favorisez de Dieu, & de s'imaginer qu'il ait pour eux plus d'égards que pour les fourmis & pour les plantes. Que leurs actions de graces sont ridicules! & que leur reconnoissance envers Dieu est stupide & insensée.

Ils ne lui ſont pas plus redevables que les mulets & les bètes de charge.

3. L'Auteur ne conclut pas ſimplement qu'il ne peut y avoir de miracles (ce mot pris dans l'uſage commun, pour un événement contre l'ordre & les loix de la nature:) il ne ſe contente pas d'aſſurer que par les miracles, s'ils étoient poſſibles, on ne pourroit connoître ni l'eſſence, ni l'exiſtence, ni la providence de Dieu, il ſoutient encore qu'on ne peut donner créance aux miracles, ſans s'expoſer à douter de tout, & à tomber dans l'Athéïſme.

On ſera peut-être ſurpris de cette derniere conſequence; & en effet elle eſt doublement ſurprenante 1. Il eſt ſurprenant que la créance aux miracles conduiſe à l'Athéïſme. 2. Plus ſurprenant encore qu'un Athée donne des préſervatifs contre l'Athéïſme. Mais on reviendra de cette double ſurpriſe, ſi l'on prend garde que Spinoſa parle & raiſonne juſte dans ſes principes: car ſi l'ordre & les loix de la nature ne ſont, comme il le prétend, que la nature de Dieu même, qu'une ſuite néceſſaire de ſon eſſence, il eſt viſible qu'on ne peut admettre de mira-

racles, c'eſt-à-dire, d'effets contraires à l'ordre & aux loix de la nature, ſans croire que l'eſſence de Dieu peut être renverſée & détruite, & par conſéquent ſans tomber dans l'Athéïſme. Mais comme le Dieu de la façon de Spinoſa n'eſt qu'une machine ou tout au plus qu'une bête, ſi toutefois les bêtes ont quelque choſe de plus que la machine; il n'eſt pas fort à craindre de renverſer l'eſſence d'un tel Dieu, & de tomber dans cette eſpece d'Athéïſme. L'on ne doit craindre que de méconnoître un Dieu tout ſage & tout-puiſſant, un Dieu plein de liberté, & maître abſolu de ſon action & de ſes ouvrages, parce que dans la verité il n'y a qu'un tel être qui mérite juſtement le nom de Dieu. Et ainſi, que Spinoſa ſe faſſe quel Dieu il lui plaira; que ſon Dieu n'ait nulle puiſſance extraordinaire; qu'il ne puiſſe rien faire que ce qu'il fait, ou plutôt que ce qui lui échape invinciblement. Pour moy, je ne veux point de Dieu qui ne ſoit aſſés ſage pour preſcrire à chaque être une fin convenable, & aſſés libre & aſſés puiſſant pour conduire chaque choſe à ſa fin: en un mot, je ne veux point
de

de Dieu qui ne puiſſe faire tout ce qui lui plaira au Ciel & en la terre.

4. Spinoſa infere que le droit naturel ſous lequel tous les hommes naiſſent, & ſous lequel la plûpart vivent s'étend auſſi loin que les forces de chaque individu qu'il permet tout ce qu'on deſire & ce qu'on peut, & qu'il ne défend que ce qu'on ne connoît pas, & ce qu'on ne peut nullement obtenir.

Cela veut dire (comme il s'explique lui-même) que le droit naturel n'interdit ni la diſcorde, ni la haine, ni la colere, ni la fraude, ni rien de tout ce que l'appétit peut rechercher; qu'on a un droit légitime ſur toutes choſes ſans diſtinction, & qu'on peut en uſer ſans crime, ſi l'on peut les obtenir ſoit par force, ſoit par ruſes, ou par prieres, juſqu'à tenir pour ennemi quiconque s'oppoſe a nos convoitiſes & juſqu'à égorger indifferemment pere & mere, freres, ſœurs & généralement tous ceux qui mettent obſtacle à nos deſſeins.

Après cela, ne faut-il pas avouër que voilà un droit naturel bien reglé, que cette morale eſt excellente, & que la nature eſt bien ſage de nous

avoir donné un tel droit?

Il eſt pourtant vrai que ces paradoxes ne ſont que des ſuites légitimes des principes de Spinoſa. Car après avoir dépouillé Dieu & les hommes de toute liberté & les avoir fait agir à la façon des machines, ce n'eſt plus à la raiſon à regler le droit naturel, ni à lui preſcrire des bornes: (*a*) mais à la cupidité & à la puiſſance de la nature, c'eſt-à-dire, à ces loix aveugles & témeraires ſelon leſquelles il veut que toutes choſes ſe faſſent. Car c'eſt tout ce qu'il entend par le droit naturel: (*b*) Et ainſi l'homme fait de plein droit tout ce qu'il fait par ces loix: (*c*) c'eſt-à-dire, en un mot tout ce qu'il fait, puiſqu'il ne peut rien faire, qu'il ne ſoit machinalement déterminé par ces loix fatales.

Que ſi après cela vous trouvez quelque choſe d'abſurde & de déréglé dans ce droît naturel & dans ſes ſuites, Spi-

(*a*) Hominum jus naturale non ratione, ſed quocumque appetitu, quo ad agendum determinantur, definiri debet.

(*b*) Per jus naturæ intelligo ipſas naturæ leges ſecundùm quas omnia fiunt.

(*c*) Quidquid unuſquiſque homo ex legibus ſuæ naturæ agit, id ſummo naturæ jure agit. *Tract. Polit. c. 2.*

Spinosa vous répond froidement que cela vient de ce *que vous ne connoissez les choses qu'en partie, que la plupart des combinaisons de l'ordre de la nature vous sont inconnuës, & que cependant vous voudriez ajuster toutes choses aux regles de votre foible raison, quoique dans la verité, ce qui lui paroît mauvais & dereglé ne le soit nullement par rapport à l'ordre & aux loix de la nature universelle, mais seulement par rapport aux loix de notre nature.* Tract. Polit. cap. 2.

Cependant comme il avouë qu'un tel droit pourroit avoir des suites facheuses, & que si chacun en usoit, il n'y auroit plus aucune sureté dans la societé civile, il dit qu'il a été nécessaire que nous conspirassions tous unanimement à nous défaire de notre droit naturel, pour le posseder en commun, & à renoncer à notre appètit, pour le soumettre à la puissance & aux Edits ou des souverains, ou de quelques Magistrats, ou d'une Communauté dont nous sommes membres; & c'est là, dit-il, le fondement de la Monarchie, de l'Aristocratie & de la Démocratie.

Il ajoûte que ce n'est que par ce

renoncement à son droit, qu'on a commencé à connoître ce que c'est que justice & injustice, pechés ou obeissance : que ces choses ne peuvent avoir lieu que dans un Empire: que hors de là sous l'Etat de nature, il n'y a nul peché, & que c'est en ce sens que S. Paul a dit qu'avant la loi, c'est-à-dire, sous la nature, les hommes ne sçauroient pécher.

5. Et de là il infere que ce n'est que par l'alliance que nous avons contractée avec Dieu, & par le transport que nous lui avons fait de notre droit naturel, que le droit Divin a commencé : mais qu'avant cela nous pouvions sans peché haïr Dieu & le prochain, & nous révolter contre ce souverain être, la nature, dit-il, n'apprenant à personne qu'on soit tenu de lui obéir, & la raison même n'en sachant rien.

Mais si cela est, les hommes sont bien sots, s'il est vrai qu'ils soient naturellement impeccables, de s'aller exposer à devenir criminels en faisant alliance avec Dieu.

D'ailleurs toute alliance étant un traité dans lequel, par le moyen de certaines conditions, & de certains en-

engagemens de part & d'autre, on tend à une certaine fin; il est visible que toute alliance suppose que les traitans soient capables d'agir pour une fin & avec liberté. Si donc ni Dieu ni les hommes n'ont aucune liberté, & s'ils sont incapables d'agir pour une fin, comme le prétend Spinosa, quelle alliance les hommes peuvent-ils contracter ou avec Dieu, ou entr'eux? La justesse a manqué en cette occasion à Spinosa.

6. Il bannit absolument le peché, en quelque sens qu'on le prenne.

Car 1. s'il se prend pour la privation de la droiture & de la perfection duë à un acte, il répond qu'il n'y a de privation que selon notre maniere de penser, & nullement par rapport à Dieu & à la nature: parce qu'il ne convient pas plus de perfection aux choses que ce que Dieu leur en a donné, c'est-à-dire, que ce qui suit nécessairement de la nature divine & des loix necessaires & immuables de cette nature: & qu'ainsi on ne peut pas dire d'un aveugle, par exemple, qu'il soit privé de la vuë, parceque la vuë ne lui convient pas plus & ne lui est pas plus duë qu'à une pierre.

2. Si le peché se prend pour ce qui se fait contre les regles de la raison, Spinosa répond que l'homme par les loix de la nature n'est nullement obligé de se conduire par la raison; qu'autrement tous les hommes s'y conduiroient les loix de la nature n'étant que les loix de Dieu même, qui est necessaire & immuable; & qu'ainsi l'ignorant le stupide, l'insensé, le passionné & l'emporté, ne sont pas plus obligés de droit naturel à vivre selon la raison, qu'un homme accablé de maladie est obligé d'avoir une parfaite santé.

Sans mentir les hommes ont grand tort de s'appliquer avec tant de soin & de travail à réprimer leurs passions, & à vivre selon les regles de la raison; c'est forcer la nature, c'est s'opposer à ses loix, & s'y opposer vainement, puisqu'elles sont inviolables; c'est renoncer à son bonheur, & se rendre actuellement malheureux. C'est renoncer à son bonheur, parceque le plaisir de lui-même rend en quelque sorte heureux pour le tems au quel on le goûte; & que la plûpart des passions sont accompagnées d'une espece de douceur & de plaisir, surtout

tout lorſqu'elles ſont affranchies des remords de la conſcience, & des reproches de la raiſon, comme elles le doivent être dans le ſyſtême de Spinoſa: & c'eſt ſe rendre actuellement malheureux, parce que la douleur & la peine rendent malheureux, & que le travail de la reſiſtance aux paſſions eſt naturellement inſéparable de la peine & de la douleur.

3. Enfin ſi l'on prend le peché pour ce qui eſt oppoſé à la volonté de Dieu: Spinoſa répond qu'il y a contradiction, que quelque choſe ſe faſſe contre la volonté de Dieu; parce que ſa volonté eſt indiſtinguée de ſon entendement, ſon entendement indiſtingué de ſa nature, & que tout ce qui ſe fait n'eſt qu'une ſuite néceſſaire de cette nature immuable.

Et ainſi les plus grands crimes ſont auſſi agréables à Dieu que les meilleures actions, les ſcélerats que les gens de bien; ou plutôt il n'y a ni crimes ni ſcélerats, parce que chacun n'eſt que ce que Dieu le fait être; que chacun a ſa perfection proportionnée à ſon eſſence, & qu'enfin l'eſſence de chaque être & ſa perfection ne ſont que la même choſe.

Aussi Spinosa ne fait-il nulle difficulté d'assurer que les impies font aussi bien la volonté de Dieu que les plus gens de bien.

N'est-ce pas là ouvrir la porte à toute sorte de desordres ? Et qui est-ce qui fera difficulté de s'y abandonner, s'il croit le pouvoir faire impunément par rapport aux hommes?

Mais par dessus toutes ces raisons d'exclure le péché, Spinosa devoit encore ajoûter, conformément à son sentiment, que l'homme n'a nulle liberté : car il est visible que sans liberté il ne peut y avoir ni peché, ni merite.

7. On voit encore que dans ces principes le peché originel & la corruption de la nature ne sont que des fictions d'esprit Et en effet, Spinosa dit sans façon que le dessein qu'Adam prit de manger du fruit défendu, ne fut ni mauvais, ni opposé à la volonté de Dieu. (*a*)

Et pour la nature humaine, elle est incapable de corruption, parce qu'il ne lui convient que ce que Dieu lui

(*a*) Voluntas Adami nec mala nec propriè loquendo contra Dei voluntatem.

lui donne en vertu des loix immuables de la nature universelle.

8. De là vient que Spinosa ne reconnoît dans la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confusion, & qu'il dit que ce n'est que par destours d'imagination qu'on lui attribuë ces qualités. (*a*)

9. Il s'ensuit encore de là que nous n'avons nul besoin d'un réparateur, ni d'un médiateur auprès de Dieu. Aussi Spinosa assure-t-il qu'il n'est nullement nécessaire à salut de connoître JESUS-CHRIST selon la chair; il se moque de ce qu'on dit de sa resurréction & ajoûte qu'il est aussi ridicule de dire que Dieu ait pris la nature humaine, que de dire que le cercle ait pris la nature du quarré. (*b*)

10. Comme Spinosa ne reconnoît ni mérite, ni demerite, il est visible qu'il ne doit admettre ni récompense, ni supplice. Aussi regarde-t-il comme

(*a*) Naturæ non tribuo pulchritudinem, deformitatem ordinem, neque confusionem; nam res non nisi respectivè ad nostram imaginationem possunt dici pulchræ, aut deformes ordinatæ, aut confusæ.

(*b*) *Dans la 21. de ses Lettres à M. Oldembourg.*

des chansons tout ce que la foi nous enseigne du Paradis & de l'Enfer.

. 11. Cependant au milieu de tout cela, il affecte un certain langage capable d'éblouir & de faire illusion Il ne parle que d'exercice de vertu, que de loi de Dieu, que de connoissance & d'amour de Dieu, que de se sauver & de se perdre, que de bonheur & de malheur ; mais il faut voir le sens qu'il donne à ces termes.

Il dit d'abord qu'agir par vertu, c'est agir selon les regles de la raison. A s'en tenir là, rien n'est plus spécieux; mais si vous lui demandez ce que c'est qu'agir selon la raison ; il vous dira froidement que la raison n'exige rien que ce que demande la nature : c'est-à-dire que la raison & la nature demandent également qu'on *s'aime soy-même, qu'on cherche en tous son avantage, qu'on ne travaille qu'à la conservation de son être propre, & qu'on ne desire rien que par rapport à cela. Ce sont ses termes.*

Et ainsi agir par vertus selon Spinosa, c'est agir selon les loix de sa propre nature ; aussi dit-il nettement, que plus on travaille à sa propre consommation, & plus on cherche ses avan-

avantages & ses propres interêts, plus on est vertueux.

Sans mentir voilà une vertu bien austere!

Est-il possible qu'il y ait des gens assez stupides & assez brutaux, pour se laisser prendre à cette extravagante idée de vertu? Que l'on compare un peu avec cette monstrueuse morale, l'idée de la vertu chrétienne, qui consiste à négliger ses propres interêts, à s'oublier soi-même, à renoncer à soi-même, à se sacrifier pour le service de Dieu & du prochain: & qu'on juge après cela, laquelle des deux mérite mieux le nom de vertu.

Cependant c'est cette brutale vertu que Spinosa prétend qu'on doit rechercher pour elle-même: parceque, selon lui, il n'y a rien hors d'elle qui nous puisse être plus avantageux qu'elle-même, le prix de la vertu, dit-il, est la vertu même: c'est-à-dire, que cette vertu qui, à parler nettement, n'est que l'amour propre, cette vertu, dis-je, est notre fin & notre souverain bien; de sorte qu'à ce conte, l'homme est à lui-même son souverain bien. De bonne foi, peut-on éprouver autant de foiblesses

& de miseres que nous en sentons tous les jours, & donner dans cette extravagante pensée ? Il n'est pas possible que Spinosa n'en ait été effrayé lui-même; & c'est apparemment à dessein de l'adoucir, qu'il nous va parler de la Loi divine d'un air un peu different.

Car il dit 1. que la *Loi divine* est ce qui n'a pour objet que le Souverain bien, qui consiste en la connoissance & en l'amour de Dieu.

2. Que sa plus grande récompense est de l'accomplir, c'est-à-dire, de connoître & d'aimer Dieu de tout son cœur; comme aussi ses plus grands châtimens ne sont que la privation de cet amour, l'esclavage de la chair, la légereté & l'inconstance.

Un Catholique parleroit-il mieux que cela de la Loi de Dieu ? Et n'auroit-on pas sujet de prendre ces belles paroles de Spinosa pour une retractation formelle de ce qu'il nous vient de dire de la vertu ? Mais ne nous y trompons pas; il peut bien changer de langage, & affecter un air de pieté : mais il ne change pas pour cela de sentimens; & sous cet air apparent de pieté, il couvre toujours les mê-

mêmes impietz : car enfin quand on vient à examiner ce que c'eſt que cet amour de Dieu qu'il fait tant valoir ; on trouve que cet amour eſt joint à toutes nos paſſions : (*a*) que les paſſions ſervent à l'entretenir, que plus on connoït ſes paſſions clairement & diſtinctement, plus on aime Dieu ; (*b*) & que comme on n'eſt gueres ſans quelque paſſion, ou du moins que le corps n'eſt jamais ſans quelque alteration, & quelque changement, on peut auſſi toujours être dans l'amour actuel.

Ainſi il n'eſt par beſoin de ſe tourmenter beaucoup pour accomplir la loy de Dieu, & vivre dans l'amour actuel. Cet amour, au ſentiment de l'Auteur, nous eſt naturel & abſolument neceſſaire ; parce qu'il n'eſt nullement different de la loi divine : & que cette loy n'eſt que l'ordre néceſſaire & immuable de la nature, auquel

(*a*) Hic amor junctus eſt corporis affectionibus, quibus omnibus fovetur.

(*b*) Qui ſe ſuosque affectus clarè & diſtinctè intelligit : Deum amat, & eo magis, &c. Cum foveatur omnibus corporis affectionibus, mentem maximè occupare debet. *Ethices Part.* 5. *Prop.* 15. & 16.

quel on ne peut manquer d'être conforme. Voici les propres termes de Spinosa. („ Quant à la Loi divine „ qui nous est naturelle, & dont le „ sommaire est d'aimer Dieu, elle „ s'appelle Loi dans le sens que les „ Philosophes ordinaires appellent „ Loix les regles de la nature suivant „ lesquelles toutes choses se font ne- „ cessairement: car l'amour de Dieu „ n'est point obéïssance, mais une „ vertu inséparable de l'homme qui „ connoit veritablement Dieu.)

Que si vous lui objectez que cet amour de Dieu étant nécessaire, il ne sauroit étre d'aucun merite; il vous répond que *soit qu'il aime Dieu librement ou necessairement*, il aime toujours Dieu, & que dès-là il est sauvé. (*a*)

C'est-à-dire, que, selon Spinosa, il n'y a pas d'autre Paradis ni d'autre Enfer, d'autre bonheur ou d'autre malheur, d'autre salut ou d'autre perte, que ce bizarre amour & que son défaut. Certainement si l'on est heureux à proportion du plaisir dont on jouit,

(*a*) Sive Deum amem liberè: sive ex necessitate decreti, Deum tamen amabo, & salvus ero.

jouit, l'amour des biens ſenſibles donnant plus de plaiſir que cette eſpece d'amour de Dieu: il doit auſſi rendre plus heureux: & ainſi ce ſeroit plutôt dans l'amour des biens ſenſibles qu'il faudroit avoir établi la beatitude, & je ne doute pas que, ſi Spinoſa rendoit aux hommes aſſez de liberté pour aimer ce qui leur plairoit le plus, ils ne préféraſſent l'amour ſenſuel à l'amour de Dieu, & qu'ils n'aimaſſent mieux ſe ſauver, c'eſt-à-dire, ſe rendre heureux avec cet amour, que de ſe perdre, c'eſt-à-dire, ſe rendre malheureux avec l'amour de Dieu. Mais il n'eſt pas même neceſſaire pour cela, que Spinoſa rende aux hommes la liberté qu'il leur a ôtée; moins ils en auront, plus le plaiſir aura le pouvoir de les entraîner, & en trouvant davantage dans l'amour ſenſuel, que dans ce bizarre amour de Dieu, ils ne ſçauroient manquer de ſe porter à l'un plutôt qu'à l'autre; & ainſi ce ne ſera plus l'amour de Dieu, comme le prétend Spinoſa, mais l'amour ſenſuel qui ſera une vertu inſeparable de l'homme.

12. Après la liberté que Spinoſa s'eſt donnée juſques ici, il ne faut pas

s'at-

s'attendre que la foy & la sainte Ecriture soient chez luy d'une grande autorité.

L'Ecriture, dit-il, n'est sainte ni divine, qu'autant que les hommes s'en servent pour s'émouvoir à la pieté; ce qui est commun à tout autre livre de dévotion. Il ajoûte que son unique but est de nous enseigner l'obéïssance à Dieu, & qu'ainsi les autres spéculations qui n'y tendent pas directement, soit qu'elles ayent Dieu, ou les creatures pour objet, ne regardent point l'Ecriture: & que par conséquent il faut les retrancher de la Religion.

Cela s'appelle en un mot, qu'on ne doit pas avoir plus d'égard pour l'Ecriture que pour l'Alcoran. Pour la foy, il dit que *ce n'est autre chose que d'avoir certains sentimens de Dieu, dont la connoissance nous porte indispensablement à lui obeïr.*

(D'où il s'ensuit, *continue-t-il*, que la foi ne requiert pas tant la verité que la pieté: c'est-à-dire que ce qui sert à nous porter à l'obeissance; quoique la plûpart de ses dogmes n'ayent pas seulement l'ombre de la verité.)

Enfin il conclut (qu'il est libre à cha-

chacun d'accommoder à sa portée les dogmes de la foy, pourvu qu'on n'en tire pas de consequences contraires à l'obeissance qu'on doit à Dieu.)

Il semble, à entendre Spinosa, qu'il n'ait rien de plus cher que cette bienheureuse obéissance, & si d'une main il renverse toute la Religion & toute la Morale, par tant de dogmes impies que nous avons rapportés, il paroît les relever de l'autre par le zèle qu'il témoigne pour l'obeissance.

Mais qu'on ne s'y trompe pas: l'obeissance, selon lui, n'est que pour le vulgaire, c'est-à-dire pour les gens grossiers & stupides, & *non pas pour les personnes éclairées, qui sçavent que les Decrets de Dieu ne sont point des loix faites à plaisir, mais des verités éternelles qui enveloppent une nécessité inévitable:* ce sont ses termes. Il ajoûte qu'il est aussi necessaire, que ce qui est commandé par les loix arrive, qu'il est nécessaire qu'un triangle ait trois angles: & que ce qui est commandé par les loix, ne dépend pas plus de nous ni de notre volonté, qu'il en dépend de faire changer les Decrets de Dieu par nos prieres; & qu'ainsi les commandemens de Dieu

ne

ne nous obligent que tandis que nous en ignorons la cause : mais que dès que nous la connoissons, ils cessent d'être commandemens, & qu'alors nous ne les regardons plus que comme des verités éternelles.

De sorte qu'au conte de Spinosa, la foy l'Ecriture, les Commandemens, l'obeïssance & les prieres ne sont nullement pour les habiles, mais pour *les gens grossiers & stupides, qui ont besoin de ces miserables secours pour s'exciter à la vertu.* Ce sont ses propres termes.

13. De ce même principe, que par l'Ecriture & la foy, Dieu ne demande que l'obeissance, Spinosa infere 1. que le culte exterieur n'est nullement agréable à Dieu par lui-même, & qu'il ne lui importe pas de quel culte exterieur on se sert, ni quels sentimens on a de la Religion, de son culte & de Dieu même.

2. Qu'on ne peut avoir de sentiment sur tout cela, qui ne soit agréable à Dieu, & que les Magistrats ne doivent souffrir & même agréer; pourvu que pas ces sentimens, on ne se trouve par éloigné de l'exercice de la vertu & de l'obéïssance.

3. Que

3. Que les Juifs n'ont pas été plus agréables à Dieu par leur culte & leurs ceremonies que les Gentils ; & que ceux-cy ont été parfaitement égaux à ceux-là, dans l'exercice de la vertu, & dans tous les moyens de devenir heureux.

4. Que les cérémonies, celles même du nouveau Testament, comme le Baptême, la Cène, les Fêtes, les Prieres, &c. n'ont été établies que comme des signes de l'Eglise universelle, & non pas comme choses qui importent à la béatitude, ni qui contiennent rien de saint ; de sorte que celui qui mene une vie solitaire, n'y est nullement obligé. Ce sont ses propres termes.

Peut-on mieux se déclarer pour l'indifference des Religions, ou plutôt pour le renversement de toute Religion? Mais il le va faire encore plus précisément dans la derniere conséquence qu'il va tirer.

14. Car il conclut (ce qui paroît avoir été le but principal de tout son systême) 1. que c'est aux Magistrats à prescrire la forme du Culte dont on doit servir Dieu 2. qu'ils doivent permettre à leurs citoyens d'avoir quels sen-

ſentimens il leur plaît ſur la Divinité & ſur la Religion, & de parler & ſe conduire ſelon ces ſentimens, même quant au culte exterieur : toujours néanmoins avec cette condition que ces ſentimens ne les détourneront pas de l'exercice de la vertu & de l'obeiſſance.

Sans mentir, le Dieu de Spinoſa eſt un Dieu fort commode, & peu jaloux de ſa gloire & de ſon culte. Prenez ce Dieu pour tout ce qu'il vous plaira, pour le feu, pour le Soleil, pour une Planette, pour une Tête, pour une Plante, pour une Pierre; figurez-vous, ſi vous voulez, que ce Dieu ſe transforme ſucceſſivement de pierre en plante, de plante en bête, de bête en planette, de planette en feu, en Soleil : déférez ſi bon vous ſemble, à tout ce qu'il y a de crapaux & de grenouilles, les honneurs de la Divinité; établiſſez votre culte dans quelle poſture & dans quelle grimace il vous plaira : faites-le conſiſter à voltiger, à danſer ſur la corde, à jouer des gobelets; abandonnez-vous enfin, en l'honneur de votre Dieu, aux actions les plus infames & les plus honteuſes; pourvu

qu'a-

qu'avec cela, vous conserviez l'extravagante obeissance de Spinosa & son impertinent exercice de vertu, c'est-à-dire, pourvu que vous travailliés courageusement à votre conservation, à votre établissement & à la défense de vos interêts (car c'est ce qui s'appelle exercice de vertu, dans le Dictionnaire de Spinosa) vous êtes juste, saint, agréable aux yeux du Dieu de Spinosa, & enfin vous faites admirablement votre salut.

Y eut-il jamais depuis que le monde est monde, & dans les plus épaisses ténébres du Paganisme, une pareille chimere & un semblable phantôme de Religion ? Et est-il possible que Spinosa lui-même qui se croyoit seul éclairé, seul Philosophe, & à qui tout le genre humain faisoit pitié à cause de son aveuglement, n'ait point été frappé de tant d'absurdes impietez que son imagination lui fournissoit ?

Quoique c'en soit, il est glorieux à la veritable Religion de ne pouvoir être combattuë que par de pareilles extravagances.

ANALISE

OU

IDE'E ABREGE'E

De la premiere Partie de la Réfutation de Spinosa,

Où l'on fait voir qu'elle comprend le renversement de tout son Systême. (1)

I. JE suis, je ne suis pas simple, je suis composé de deux êtres, d'un être pensant, & d'un être étendu.

II. Ces deux êtres sont si differens l'un de l'autre, qu'on peut les concevoir, non seulement l'un sans l'autre; mais même avec exclusion l'un de l'autre.

1. Ce ne sont donc ni des manieres d'être l'un de l'autre, ni des modifi-

(1) Tiré du nouvel Atheisme renversé pag. 501.

difications d'une même ſubſtance ; car deux manieres d'être d'une même ſubſtance ne peuvent être conceuës parfaitement ſans rélation l'une à l'autre ; je veux dire, ſans l'idée de la ſubſtance dont elles ſont manieres.

III. Chacun de ces êtres peut-être conçu ſeul, ſans rapport à quoi que ce ſoit, ſans le ſecours de l'idée d'aucun autre être.

1. Donc par la même raiſon, ils ne ſont manieres d'être de quoique ce ſoit.

2. Ce ſont donc de vraies ſubſtances.

3. Il eſt donc faux *qu'il n'y ait dans l'Univers qu'une ſubſtance*, ce qui eſt l'unique fondement de Spinoſa.

4. Il eſt également faux *que l'être étendu & l'être penſant ne ſoient que des manieres d'être de Dieu.*

IV. Je ſens bien que je ſuis ; dans ce moment que je parle ; mais je ne ſens pas, & ne puis pas m'aſſurer que je puiſſe en dire autant dans un quart-d'heure ; je ne puis répondre de la durée de mon être pendant quelques momens.

1. Il faut donc que je ne me ſois pas donné l'être ; puiſque je puis

ſi peu répondre de ſa conſervation.

2. L'Auteur de mon être eſt donc un être fort different de moy.

3. Mais puiſque je ſuis composé de ſubſtances, je ne dois pas douter que l'auteur de mon être ne ſoit auſſi une ſubſtance.

4. Il y a donc du moins trois ſortes de ſubſtances dans la nature; celle de l'être penſant, celle de l'être étendu, & celle de l'auteur de l'un & de l'autre.

V. Composé de deux êtres ſi differens, je vois bien cependant que je ne ſuis homme complet que par la perfection de leur union, & que leur union ne conſiſte que dans la correſpondance mutuelle de leurs impreſſions.

1. Il faut donc que l'auteur de mon être, quel qu'il ſoit, ait pû former cette union, & qu'il puiſſe encore à tous momens, entretenir cette mutuelle correſpondance entre ces deux êtres. Mais quel doit-il être pour cela?

2. Il s'agit d'approcher des êtres qui ſont à une extrême diſtance l'un de l'autre, de ſurmonter l'oppoſition de leurs natures, & d'allier des ſubſtan-

ſtances naturellement inalliables : quelle puiſſance cela ne demande-t-il pas ? & peut-on attribuer cet effet au penchant naturel de ces deux êtres.

3. Il s'agit d'établir des loix pour leur union, & de les obſerver ponctuellement, tant qu'elle dure ; ainſi il faut connoître tous les changemens qui arrivent pendant la vie à ces deux êtres ; quelle intelligence, quelle pénétration, quelle ſageſſe, quelle liberté ne faut-il pas pour cela ? Et une nature aveugle & neceſſaire, ou même une intelligence bornée en eſt-elle capable ?

4. Enfin il eſt queſtion de produire dans ces deux êtres & dans tous les autres ſemblables qui ont compoſé, ou qui compoſent les hommes de tous les temps & de tous les lieux ; tous les changemens qui leur arrivent pendant leur durée, & d'y former tous les jours mille diverſes impreſſions : quelle immenſité, quelle éternité, quelle ſuperiorité au deſſus de ces deux êtres, ne faut-il pas pour cela ? Et *le hazard, ou un enchaînement de cauſes neceſſaires*, en ſera-t-il capable ?

5. Je voi donc clairement que l'au-

teur de mon être doit être une intelligence infinie & sans bornes; infiniment sage, infiniment libre, infiniment puissante, immense, éternelle, infiniment superieure à l'être pensant & à l'être étendu. Mais qu'est-ce qu'une telle intelligence, si ce n'est Dieu?

6. Ainsi cette proposition: Je suis, donc il y a un Dieu, infiniment puissant, sage, libre, &c. ne m'est pas moins évidente que celle-cy: *Je pense, donc je suis.*

VI. Mais ce n'est pas là l'unique preuve que mon être me fournit de l'existence d'un Dieu infinement puissant, sage, libre, &c. Il n'y a pas une de mes facultez spirituelles & corporelles, qui ne m'en donne quelqu'une; le détail des organes de mon corps en contient un grand nombre; toutes ses parties, ou pour parler avec un prophete, tous mes os me disent qu'il n'y a nul être semblable à mon Dieu, & qu'il est infiniment parfait.

Spinosa lui-même ne lui dispute pas cette definition.

1. D'où vient donc, qu'il le fait *agir à l'aveugle*, sans vuë, sans dessein, par un emportement necessaire & de-

dépendant des loix fatales & inviolables, en un mot, à la maniere des machines ?

2 D'où vient qu'il lui ôte toute liberté & toute sagesse ?

VII. Dès que Dieu est l'être infiniment parfait, il est sage & libre ; puisque la sagesse & la liberté sont des perfections, & que leur défaut est une vraye imperfection. Dès que Dieu est l'être infiniment parfait, il se suffit pleinement à lui même.

1. Il n'est donc determiné à agir par rien qui lui soit étranger.

2. C'est donc avec une vraye liberté d'indifference, qu'il fait tout ce qu'il fait.

VIII. L'être infiniment parfait est sage & libre.

1. Il ne fait donc que ce qu'il lui plaît, & en la maniere qu'il lui plaît.

2. *La production des êtres ne lui échape donc pas malgré lui.*

3. *Il est donc maître des Loix de la nature, & il en peut y faire des exceptions quand bon lui semble.*

4. *Il peut donc faire des miracles.*

5. *Donc la possibilité des miracles ne renverse pas l'essence divine.*

6. Il y a donc une providence

fondée sur des loix parfaitement libres.

IX. L'être infiniment parfait est sage & libre.

1. Il ne peut donc agir que pour une fin.

2. Il ne peut se proposer d'autre fin derniere que lui-même. Cette autre fin lui seroit ou superieure, ou inferieure. Il ne peut agir pour une fin qui lui soit superieure; il n'y a rien au dessus de lui. Il peut encore moins agir pour une fin qui lui soit inferieure. Il y auroit de l'imperfection, & il ne seroit pas l'être infiniment parfait.

X. Dieu n'agit que pour lui.

1. Puis donc qu'il m'a fait, & que je le reconnois pour l'auteur de mon être; il m'est évident qu'il ne m'a fait que pour lui.

2. Et puisque la meilleure partie de mon être est capable de connoissance & d'amour, il m'est clair qu'il ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

XI. Dieu ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

1. Il est donc certain qu'en vertu de ma création, je contracte envers

Dieu

Dieu ces deux ſortes de devoirs à double titre; titre de ſoumiſſion; & titre de reconnoiſſance.

2. Il eſt donc faux que *je ſois naturellement ſans devoirs & ſans loi*; comme le prétend Spinoſa.

3. Faux que *ni la nature, ni la raiſon ne m'apprennent d'obeïr à Dieu.*

4. Faux que *l'obeiſſance ne ſoit que pour les ſtupides, & non pour les perſonnes éclairées.*

5. Faux *que je puiſſe, ſans peché, haïr Dieu.*

XII. Dieu ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

1. Il eſt donc viſible que c'eſt en cela que Dieu fait conſiſter ſon culte & la vraye Religion.

2. Il eſt donc faux qu'il *ſoit indifferent quels ſentimens on a de Dieu, de la Religion & de ſon culte*, comme l'enſeigne notre Impie.

3. Faux *qu'on ne puiſſe avoir ſur cela de ſentimens qui ne ſoient agréables à Dieu & que les Magiſtrats ne doivent agréer & permettre.*

XIII. Dieu en vertu de ma création m'a fait des loix & donné des préceptes.

1. Il eſt donc faux que *je ne ſois pas*

libre. Un être infiniment ſage ne fait point de commandement à des êtres néceſſaires, de faire ce qu'ils ne peuvent s'empêcher de faire ; & d'ailleurs il ſeroit indigne d'une ſageſſe infinie, de ne faire l'homme que pour en être aimé d'un amour emporté, aveugle & brutal.

Enfin j'ai de ma liberté, ou de mon indifference à opter entre deux partis, la même certitude que j'ai de mon exiſtence par ma penſée.

XIV. Dieu en vertu de ma création m'a fait des loix. Or un être infiniment ſage & parfait ne fait point de loix, pour n'être pas obſervées ; & il ne peut laiſſer ni leur obſervation ſans récompenſe, ni leur inobſervation ſans peines.

1. Il eſt donc faux que ce *ſoit un abus* de regarder Dieu comme un Legiſlateur, qui fait obſerver ſes loix, par la vuë des promeſſes & des menaces, des peines & des récompenſes.

XV. En vertu de ma création, Dieu m'a fait des Loix.

1. Il eſt donc bon, juſte, droit & reglé de les obſerver : & je ne puis les violer ſans peché, ſans injuſtice, ſans deſordre, ſans déréglement.

2. Il

2. Il eſt donc ſur (quoiqu'en diſe Spinoſa) qu'indépendemment *de toutes conventions humaines, & de toutes ceſſions de notre droit, il y a du juſte & de l'injuſte, du droit & du faux, de l'ordre & du deſordre, du bien & du mal, moral, ou du peché*, & les diverſes parties de ces alternatives ont des différences eſſentielles *indépendemment du caprice* des hommes.

3. Il eſt donc faux que *le peché ſoit impoſſible*.

4. Faux que *l'homme ſoit incapable de louange & de blâme, de merite & de démerite*; puiſque capable d'obſerver ou de violer ces loix, il eſt dès là capable de *juſtice*, & d'*injuſtice*, & par conſequent de *louange* & de *blâme*, de *merite* & de *démerite*.

5. Faux que *le droit naturel de l'homme s'étende auſſi loin que ſes forces; qu'il permette tout ce qu'on deſire & ce qu'on peut; & qu'il n'interdiſe ni la diſcorde, ni la haine, ni la colere, ni la fraude*, &c.

6. Faux que *le droit Divin n'ait commencé que par le tranſport que nous avons fait à Dieu de notre droit naturel*; le droit divin a commencé dès le premier moment de notre être.

7. Faux qu'*avant ce chimerique transport*, nous puissions sans peché, haïr Dieu & le prochain.

XVI. Dieu m'ayant fait pour le connoître & pour l'aimer, je devrois éprouver une merveilleuse facilité dans l'exercice des ces devoirs : & cependant j'y sens des peines extrêmes ; j'ai un corps qui ne me donne que des idées sensibles ; qui ne me parle que des corps qui l'environnent, & qui m'en parle si agréablement, que je ne songe qu'à eux, & que je ne puis naturellement me défendre des les aimer.

1. Il faut donc que je sois déchu de l'état de perfection où Dieu m'avoit créé ; car il est inconcevable qu'un être infiniment sage, tel qu'est mon Auteur, ne m'ait fait que pour le connoître & l'aimer ; & qu'en me créant, il m'ait rendu si dépendant de mon corps, que j'en reçoive ; malgré moi de continuels obstacles à son amour. C'est un desordre & une contradiction, dont l'être infiniment parfait n'est point capable.

2. C'est donc une extravagance à Spinosa de dire, qu'*il ne convient pas plus de perfection à la nature humaine,*

que

que ce qu'elle en a présentement, & que ce que Dieu lui en donne en conséquence des loix immuables de la nature.

3. Extravagance, de traiter de fictions d'esprit, le peché originel & la corruption de la nature.

4. Extravagance de soutenir que *nous n'ayons nul besoin d'un réparateur & d'un médiateur auprès de Dieu.*

XVII. Je suis fait pour connoître & pour aimer Dieu ; & les impressions sensibles que je reçois des corps, me détournent sans cesse de l'acquit de ces devoirs.

1. Je suis donc obligé d'éviter ces impressions, & de fuir ces corps tout autant que je le pourrai.

2. Il ne faut donc que de la raison pour s'appercevoir que j'ai peu d'obligations plus essentielles que celles de la retraite, de la solitude, de la privation des plaisirs, de la mortification des sens, du renoncement aux objets sensibles.

3. Quelle joye donc pour moy de reconnoître que ces obligations sont celles-là même qui font l'essentiel de la morale de Jesus-Christ, dont j'ai fait profession.

XVIII. Je suis un être pensant si

different de Dieu, & de tout autre être, que je puis me concevoir sans penser à Dieu, ni à nul autre être, & m'assurer de mon existence, entant que pensant, sans être assuré de celle de Dieu, ni de quoique ce soit

1. Je ne suis donc point (comme Spinosa le prétend) *une maniere d'être ni de la Divinité* ni de nul autre être.

2. Je ne suis donc ni un attribut, ni une maniere d'être de l'étenduë.

3. C'est donc une fausseté que de dire, comme fait Spinosa, que *mon ame change substantiellement à mesure que mon corps change.*

4. Autre fausseté *qu'un homme dans une extrême maladie n'ait pas la même ame qu'il avoit en santé.*

5. Fausseté enfin, que *par la destruction du corps, l'ame périsse en partie dans les Philosophes, & sans ressource dans les stupides*: ce qui n'a nulles parties ne peut périr par parties; & ce qui n'a nulle étenduë, ne peut perir par la destruction d'un corps étendu.

6. L'esprit de l'homme est donc parfaitement immortel.

XIX. Je suis immortel.

1. Je

1. Je ne ſuis donc pas fait pour cette vie courte & paſſagere, mais pour une vie éternelle.

XX. L'être infiniment parfait ne peut ſe diſpenſer de récompenſer la juſtice & de punir l'injuſtice; il ne le fait pas en cette vie.

1. Il le fera donc dans l'éternité, & pendant l'éternité.

2. Il y a donc une éternité heureuſe & une éternité malheureuſe : Il y a, en un mot, un Paradis & un Enfer, & ce ne ſont point là de *vaines terreurs, dont on effraye les enfans & les eſprits trop credules*.

3. L'homme doit donc mettre tous ſes ſoins à rendre ſon éternité heureuſe.

XXI. L'homme ne peut rendre ſon éternité heureuſe, qu'en obſervant la Loy de ſa création, qui l'oblige à la connoiſſance & à l'amour de Dieu.

1. Il doit donc tout négliger, tout mépriſer, honneurs, plaiſirs, interêts, fortunes, établiſſemens, pour ſe faciliter l'acquit de ces devoirs; plein de vuës éternelles, il doit devenir inébranlable à tout ce qui n'eſt que temporel, & ſoutenir pour la juſtice

tout ce qui s'appelle adverſité, diſgraces, perſécutions, douleurs, injuſtices.

2. Composé de deux êtres très-differens, il doit beaucoup diſtinguer les interêts de l'eſprit d'avec ceux du corps; cultiver la vie de l'eſprit au préjudice même de la vie du corps; & comme la vie de l'eſprit conſiſte particulierement dans l'amour de Dieu, & que les impreſſions & les paſſions du corps ſont extrémement oppoſées à cet amour, il doit les lui ſacrifier ſans ceſſe, & vivre dans un continuel exercice de mortification.

3. Il eſt donc faux qu'*on n'ait qu'à ſuivre ſon penchant, & à s'abandonner à ſes paſſions.*

4. Plus faux encore que l'*amour de Dieu ſoit joint à toutes nos paſſions, & que les paſſions ſervent à l'entretenir.*

5. Très-faux enfin, qu'*être agité de quelque paſſion, ce ſoit être dans l'amour actuel.*

XXII. Il ne faut qu'avoir de la raiſon, & ſe connoître un peu, pour ſe croire obligé à tous les devoirs que je viens de marquer; & il ne faut qu'une mediocre intelligence, pour s'ap-

s'appercevoir que ces devoirs sont parfaitement semblables à ceux que la morale chretienne prescrit.

1. Rien n'est donc plus mal fondé que de prétendre (comme font les Spinosistes & les libertins) *que cette morale ne soit que* d'établissement humains.

2. Il est donc faux que *cette morale ne soit* qu'un amas d'illusions que l'on fait aux petits esprits.

3. Faux que *ces regles ne viennent* que de la politique, & ces devoirs que de la crainte, de la superstition & de la crédulité.

4. Faux enfin, que pour se mettre au large, il ne faille que renoncer au Christianisme. Il faut de plus renoncer à la raison, & ne se distinguer nullement des bêtes.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE MONSEIGNEUR DE FÉNELON,

Archevêque Duc de Cambray, sur la Réfutation de Spinosa.

L'Etre infiniment parfait est un, simple, sans composition.

Donc il n'est pas des êtres infinis; mais un être simple qui est infiniment être.

Tout infini divisible est impossible.

Donc l'infini dont nous avons l'idée est simple.

Donc il est infini par une totalité d'être, qui n'est pas collective, mais intensive.

L'unité dit plus que le plus grand nombre. Tout nombre est fini. Il n'y a que l'Unité d'infinie.

Donc l'être infini en épuisant intensive-

ſivement la totalité de l'être, ne l'épuiſe point collectivement ou extenſivement.

2. Il eſt plus parfait de pouvoir produire quelque choſe de diſtingué de ſoi, que de ne le pouvoir pas.

Il y a une diſtance infinie du neant à l'être.

Faire paſſer quelque choſe de l'un à l'autre, ne peut être qu'une action infinie.

Donc il y a une diſtance infinie entre un être fécond & un être ſterile.

Donc tout être qui eſt ſtérile n'eſt point infini, donc l'infini eſt fécond, c'eſt à-dire, puiſſant pour faire exiſter ce qui n'étoit pas.

Il peut produire quelque choſe puiſqu'il eſt infini.

Il ne peut produire l'infini, car l'infini eſt lui-même, & il ne peut ſe produire ſoi même, puiſqu'il eſt déjà.

Donc il ne peut rien produire que de borné, c'eſt-à-dire, imparfait.

Ce qu'il peut produire ayant des degrés de poſſibilité & de perfection, qui remontrent à l'infini; aucun de ces degrés n'eſt infini. C'eſt le bien; car c'eſt l'être: mais c'eſt le bien imparfait, car c'eſt l'être borné.

Au-

Aucun de ces degrés d'être possible ne determine l'être infini, aucun ne l'égale. Il n'y en a aucun qui ne demeure à une distance infinie de lui; le plus élevé qu'on puisse assigner, est infiniment au dessus de lui. Donc tous, quoiqu'inégaux entr'eux, sont égaux par rapport à lui; puisque tous lui sont infiniment inferieurs, & que l'infini absorbe toutes les inégalités infinies.

Donc l'être infini demeure en lui-même indifferent entre produire & ne produire pas : entre produire un ouvrage à un degré d'être superieur ou inferieur, entre l'être & le non être, entre l'etre superieur & l'inferieur. Tous les degrés inégaux entr'eux sont toujours également dans une inferiorité infinie à son égard.

Donc il est libre d'une parfaite liberté d'indifference pour créer, ou ne créer pas; pour créer peu ou beaucoup; pour créer un ouvrage plus ou moins durable; plus ou moins étendu & multiplié, plus ou moins arrangé, plus ou moins parfait.

3. Dieu est tout degré d'être : mais il n'est pas toute être en nombre

Le même degré d'être peut être posse-

poſſedé par l'ouvrage de Dieu avec excluſion de tous les degrez ſuperieurs, & être en Dieu même avec d'autres degrés infini au deſſus.

Nous avons vû que l'être infiniment parfait a parmi ſes perfections, celle de pouvoir faire exiſter ce qui n'eſt pas, & de le fixer à un des degrés bornés d'être, que cet être fecond poſſede en luy ſans bornes. Il ne peut faire des êtres que dans quelque degré correſpondant à ceux qui ſont en lui ſans diſtinction, par un infini ſimple & indiviſible. Donc il peut communiquer l'être & la perfection à quelqu'un de ces degrés ſans ſe communiquer lui-même.

Il eſt infini en degrez de perfections, & non en parties: donc il peut produire quelque choſe hors de lui, ſans ajoûter rien a ſon infini, puiſqu'il n'ajoûte, en créant un nouvel être, aucun nouveau degré de perfection, aux degrez infini qu'il poſſede. Donc la création d'un Univers réellement diſtingué de lui, n'ajoûte rien à ſon infini, à ſa plenitude & à ſa totalité; ſa totalité, ſa plenitude, ſon infini ne tombent que ſur les degrez d'être & de perfection. La multipli-

ca-

cation des êtres dans la création de de l'Univers, n'ajoûte rien à ces degrés : mais seulement elle augmente les êtres en nombre. Tout se réduit à ce principe évident qu'il y a une difference essentielle entre être infiniment, & être une collection d'êtres infinis.

Je suis; je ne suis pas infini; donc je ne suis pas Dieu, je suis donc un être ajouté à l'infini, mais non pas dans le genre où il est infini. Je ne suis qu'un ajouté à un; je ne suis qu'un ajouté à un autre qui est infiniment plus un que moy.

Il y a d'autres êtres semblables à moy qui sont bornez & imparfaits: leur nombre demontre leur imperfection; car toute pluralité est une collection: toute collection dit parties, qui dit parties, dit êtres imparfaits, & qui ne sont pas tout.

Ces parties sont réellement distinguées les unes des autres. On conçoit l'une sans concevoir l'autre; on conçoit l'anéantissement de l'une sans concevoir que l'autre perde rien, & sans diminuer en rien son idée qui est la représentation de son essence.

Il est vrai qu'on ne peut conce-

voir ces êtres bornez sans concevoir l'être infini par lequel ils sont.

Mais c'est une liaison d'idées, comme de la cause & de l'effet, & non une îdentité d'idées. Tout être borné & produit, est essentiellement rélatif à l'être infini qui est sa cause : il est néanmoins une veritable substance ; car ce que j'appelle substance, c'est ce qui n'est point une circonstance changeante de l'être ; mais l'être même, soit qu'il ait été produit par un autre superieur, ou qu'il soit par sa propre nature nécessaire & immuable.

Voilà donc des substances veritables qui ont une cause, qui n'ont pas toujours été, qui ont receu leur être d'autrui. C'est ce que j'appelle créatures, l'une est plus parfaite que l'autre, l'une est plus grande que l'autre ; l'une est d'une maniere & l'autre d'une autre ; l'une pense & l'autre ne pense pas. Donc l'une n'est pas l'autre ; donc ni l'une ni l'autre n'est l'être infini. Donc elles sont des êtres ajoûtez à l'être qui est infiniment être. On ne peut rien ajouter à lui au sens où il est infini. On ne peut rien concevoir qui soit plus

plus être que ce qui est infiniment: on ne peut ajoûter aucun degré aux degrez infinis renfermez dans sa plenitude. Mais comme il n'est qu'un être, on peut concevoir un nombre au de là de l'unité; & comme il est l'unité infiniment parfaite, il peut faire ce qui n'étoit pas, & le faire à divers degrez bornez au dessous de son infini indivisible en lui-même.

4. Toutes les differences qu'on nomme essentielles ne sont que des degrez de l'être qui sont indivisibles dans l'unité souveraine, & qu'elle peut diviser hors d'elle à l'infini dans la production des êtres bornez & subalternes.

L'être infini n'ayant aucune borne en aucun sens, il ne peut avoir en aucun sens ni degré, ni difference soit essentielle, ou accidentelle, ni maniere précise d'être, ni modification.

Donc tout ce qui est borné, differentié, modifié, n'est point l'être infini, absolu, universel.

Donc tout être borné, differencié, modifié ne peut être une modification de l'être infini, car qui dit infini modifié, dit infini & fini; la modi-

modification n'étant qu'une borne de l'être, & une imperfection essentielle.

Donc tout être modifié & differencié, tout être qui n'est pas conçû sous l'idée claire de l'être immodifiable, & sans ombre de restriction, est necessairement un être qui n'est point par soy, un être defectueux, un être distingué réellement de celui qui est essentiellement immodifié & immodifiable en tous sens.

Donc il est absurde de dire que ce qu'on nomme communément les substances créés ne soient que des modifications de l'être. L'infini ne seroit plus tel, s'il avoit un seul instant quelque modification.

D'ailleurs qui dit modifications d'un même être dit quelque chose qui est essentiellement rélatif à cet être même, en sorte que vous ne pouvez avoir aucune idée d'un mode, qu'en le concevant par l'idée même de la substance modifiée; & que vous ne pouvez concevoir un mode sans concevoir aussi les autres modes, qui émanent nécessairement comme lui de la substance modifiée. C'est ainsi que je ne puis concevoir la figure

sans

ſans concevoir l'étenduë à laquelle elle appartient eſſentiellement ; & que je ne puis concevoir ni la diviſibilité ni le mouvement, ſans concevoir auſſi l'étenduë & la figure qui n'eſt que ſa borne : d'où je conclus, que ſi les ſubſtances qu'on nomme créés n'étoient que des modifications de l'être infini, on ne pourroit concevoir aucune d'entre elles ſans renfermer dans le même concept formel, ou dans la même idée l'être infini. Par exemple, je ne pourrois penſer à une fourmis, ſans concevoir actuellement & formellement l'eſſence divine ; ce qui eſt faux & abſurde. De plus, je ne pourrois concevoir une creature ſans concevoir les autres par la même idée ; de même que je ne puis concevoir la diviſibilité ſans concevoir la figure & l'étenduë ; ni concevoir la volonté de l'être penſant, ſans conſiderer ſon intelligence.

Donc les créatures ne ſont pas des modifications d'une même ſubſtance.

Donc elles ſont de vrayes ſubſtances réellement diſtinguées les unes des autres qui ſubſiſtent & qui ſont diverſement modifiées indépendamment les unes des autres ; enſorte qu'un corps

ſe

se meut pendant que l'autre est en repos, & qu'un esprit voit la verité, veut le bien, pendant que l'autre se trompe, & aime ce qui est mauvais.

Donc ces substances réellement distinguées entr'elles, subsistent & se conçoivent dans une entiere indépendance réciproque; quoiqu'elles ne subsistent, ni ne puissent être conçuës dans aucune indépendance à l'égard de la cause superieure qui les a fait passer du neant à l'être.

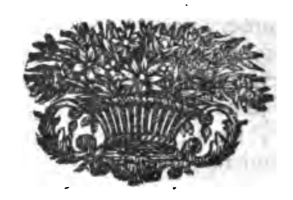
Donc il y a des êtres qui sont moins les uns que les autres. L'être & la perfection sont la même chose. L'être infini, quoi qu'un, d'une suprême unité, est infiniment être, puisqu'il est infiniment parfait. Je suis veritablement, & je ne suis pas lui; je suis infiniment moins parfait que lui, puisque je ne suis point par moi comme lui, mais par sa seule fécondité. L'être qui ne se connoît pas, & qui ne connoît pas l'être qui l'a fait, est moins parfait, il est moins être que moi, qui me connois & qui connois ma cause.

Donc il y a des degrés infinis d'être, qui sont tous réunis par une simplicité indivisible dans l'être infini, &

qui sont divisibles à l'infini dans les productions de cet être.

Donc les degrez infinis de l'être pris intensivement n'ont rien de commun avec la multiplication extensive de l'être; Dieu n'étant infini que par les degrez infinis pris intensivement, qui sont réunis en lui, & auxquels on ne peut rien ajoûter; enfin la multiplication extensive de l'être par la création, n'ajoutant rien à ce genre d'infini intensif, qui est celui de Dieu.

F I N.



CER-

CERTAMEN PHILOSOPHICUM

Propugnatæ Veritatis Divinæ ac Naturalis

ADVERSUS

JOH: BREDENBURG;

Principia in fine annexa.

Ex quibus quod Religio rationi repugnat, demonstrare nititur.

Quo in Atheismi SPINOSÆ *barathro immersus jacet.*

Quod Religio nil rationi repugnans credendum proponit, evidenter ostenditur.

HÆC MEDITABATUR

ISHAK OROBIO,

Medicinæ Doctor Amstelodamensis.



AMSTELÆDAMI,

Ex Autographo *A. Theodori Ossaan*,

MDCCIII.

MONITUM
EDITORIS.

His Refutationibus Benedicti SPINOSÆ *trium inter Catholicæ Religionis propugnatores Virorum Illustrium, quartam adjicere decrevi, viri inter Judæos celeberrimi; ut norint omnes quanto odio Spinosæ impietates persecuti fuerint, quantâque cura refellerint ii omnes, qui Revelatæ a Deo Optimo Maximo Veritati Summè sunt addicti. Nemo est inter Eruditos cui non fuerit cognita & perspecta Doctissimi inter hodiernos Amstelodamenses Hebræos Ishak Orobio doctrina; pauci tamen in Belgio, at multò pauciores sunt in Gallia qui ejus scripta legerint. Rem utrisque gratam facere judicavi, si hunc Eruditum adversus* B. SPINOSAM *& Johannem* BREDENBURGUM *ejus ex adversario, assеclam iterum edi curarem. Hinc fiet apertum Hebræis non satis fuisse justo anathemate impium Spinosam percutere; ipsis etiam cordi fuit æque ac christianis, ejus sophismata revellere. Valè igitur & hoc nostro Labore fruere, Lector erudite. Datum Amstelodami die VIII. mensis Augusti Anno reparatæ Salutis Humanæ MDCCXXX.*



CERTAMEN PHILOSOPHICUM

Propugnatæ veritatis, &c.



AB aliquibus annis mali hominis Spinosæ scripta perlegi: & non solum Atheismo viam sternere cognovi; sed in ipsis jam constitutum latere, facile deprehendi. Putabam nullis vel paucis considerabile damnum illatura, quia indocti non intelligerent, neque improbas, quæ inde educuntur consequentias, perciperent: Docti nisi ad libitum decipi paterentur, statim ut falsa, & improbabilia abjicerent; admitterentur dumtaxat ab iis, quibus exosa veritas, & nova, quamtumvis falsa, & impia placuêre: qui etiam absque Spinosæ scriptis, suam animi pravitatem aliis mediis exererent.

Sed nunc novi, quod mea me fefellit opinio, cum non soli aliqui ex vulgo

omnis literaturæ expertes, qui Spinosæ dogmata, ut scientifici videantur, intelligere affectent, & in Atheismum quem jam antea diligebant, præcipites ruant, sed docti etiam aliqui eadem detestabili lue misere afficiantur. Non crediderim, nisi ad me nuper missum fuisset scriptum, in quo aliquis, qui scientia naturali non destitutus apparet, improbæ doctrinæ totis lacertis favet, eamque certam, & evidentem, probare nititur; adeo (ut nullus homo, qui intelligat negare queat.) Axiomata proponit propositiones, & quas putat infallibiles demonstrationes; quæ primo intuitu, nil præter aliqua Philosophica principia redolent, sed si bene considerentur, & Lydio rationis lapide probentur, nil præter errores & impietatis fundamentum invenias; ut nec Deum esse, nec Universum ab eo creatum fateri cogaris. Respondet aliquibus, quæ Doctus, & pius alter opposuerat, & ne in Atheismi fæcibus immersus putetur, suæ controversiæ præfatium instituit, in quo primum suæ fidei professionem facit, quam statim evidenter evertit. Dicit se Christianam religionem amplecti, in qua ab incunabulis fuerat educatus: quamque veneratur, utpote cæteris perfectiorem, & validioribus nixam fundamentis: Excellentioraque promittentem, quæ etiam ipse avidus desiderat: neque ab illa recedere usquam in animo habuit.

Sed mox sibi plane contradicit, & contrari-

trarium animum clarissime detegit. Religionem cum ratione ita componere desiderat, ut nil credere velit, nisi quod suæ rationi nullatenus adversetur, ut ipsi sola propria ratio, credendi regula sit: suæ rationi adeo credit, ut posita ex una parte Religione, & ex alia parte ratione oppositum suadente, dubius ut ait hæreat, an verum sit, quod à Religione credendum proponitur; an vero quod à sua ratione id contrarium suggeritur? Jubet Religio, certo, & indubitanter credere, quod est Deus & istius Universi creator: sua ratio suadet, quod non est Deus, nec Universum creatum, nec creabile. Utrumque dubitare se dicit: non ergo credit esse Deum, nec Universi conditorem: nisi velit, quod dubitare an Deus sit, idem sit, ac credere Deum esse: Cum tamen, (ut ejus verbis utar) in eo statu constitutus sit, (ut judicium determinatum facere nec ausit, nec queat.) An putat non esse proprie infidelem, qui de existentia Dei ita dubius hæret, ut nec ausit, nec queat determinare, quod Deus est? Ego non crederem Virum aliàs acuti ingenii, & in Christianismo educatum, negotium fidei adeo ignorare, ut quod dubitat, nec verum determinare quit, pro vera fide, & Religione habeat, idque nobis, ut verum vendere audeat, ut sic Religiosus esse credatur. Propter discordiam, quam inter suum intellectum, & Religionem judicat; bonorum quæ promittuntur spe concussa, inter spem, & metum ejus intellectus (ut

ait) jacet obnubilatus. Profecto nec credit suum intellectum obnubilatum; sed nostris mentibus nubes indere conatur, ut suadere possit, quod certo, & infallibiliter credit, id quod nequit, nec audet verum esse judicare, sic liceat ratiocinari, posset etiam credere Deorum multitudinem, quamvis suæ rationi plane repugnet, siquidem unius Dei existentiam credere asserit, quamvis huic fidei sua ratio reluctetur. Imo credere posset, bis tria esse quinque, quamvis ratio contrarium demonstrative docet. Disputant Christiani Doctores, an Religio aliquid rationi repugnans credendum proponat? Negant omnes: quippe licet plurima credere jubeat, quæ supra captum hominis sunt, nulla tamen quæ rationi bene informatæ aliquomodo repugnent. Talia quidem suapte natura forent incredibilia, ut de impossibilibus constanter asseritur, non cadere sub Divina potentia, sicuti si talis fides exigeretur, quod bis duo sunt quinque. Nec idem estesse intellectu difficillima, atque incomprehensibilia, ac demonstrative convincere esse falsa. Et quod talem judicet Religionem, scilicet falsam, & rationi prorsus repugnantem, ex suis scriptis aperte liquet; cum per axiomata, quæ putat naturali lumine nota, & per Mathematicas demonstrationes id probare contendat: ex quibus si vera essent, (quemadmodum apud ipsum esse debent, ut qui rationem habet pro stella ductrice omnium suorum conatuum)

certo

certo & infallibiliter colligeretur, nec esse Deum, nec Mundum fuisse creatum, neo Religionem, que hæc docet, veram esse. Et si sic putat, quomodo credit esse Deum, & veram Religionem?

Et ut demonstrative convincamus; cum nec Deum credere, nec Religionem, sed Atheismum amplecti, addimus: quod id quod per demonstrationem scimus, evidenter & certo scimus, adeo, ut oppositum intellectui repugnet: quia demonstratio generat certam scientiam, & evidentem. Cum ergo ille sustineat, quod demonstrative repugnant, quæ de Deo, & de Religione credimus, certo & infallibiliter cognoscit esse falsa: liquet discursus, quia credere non est actus alterius potentiæ, præter intellectum sequente voluntate: atqui actus intellectus est intelligere; & fides nil aliud, quam intellectum intelligere, rem ita esse, ut proponitur: at repugnare est intelligere, rem ut proponitur esse impossibilem: non ergo quit intellectus eamdem rem ut veram credere, & simul impossibilem judicare: & consequenter qui fatetur se demonstrative scire, quod aliquid intellectui repugnat, implicat in verbis, si id ipsum credere ut verum affirmet. Cum vero iste Philosophus Religionem rationi evidenter repugnare affirmet, atque demonstrative se convincere dicat; impossibile est quod Religionem credat ut veram.

Sed ne veritas vim patiatur, nec cum ea implicatoria fidei protestatione nos dece-

pisse suadeatur: sciat, quod illud desiderium, Religionem cum ratione componendi, quod nobis piarum vocum multitudine inculcare prætendit, à nemine, qui illius scripta legerit, & intellexerit, acceptabitur, utpote quod contrarius animus evidenter agnoscitur, qui Atheismo Spinosæ penitus addictus, ut turpem notam vitare possit, honestam, sed impossibilem excusationem confingit. Posset quidem latere si non scriberet, & in solo corde diceret, non est Deus.

Sed cum pius alter, & doctus Vir, quæ Johan. Bredenburg scripsit, ad me miserit, simulque rogaverit, ut circa ea dogmata meam sententiam proferrem; quamvis continuis occupationibus implicitus, lubens ad eorum examen, quasi furtivo tempore, progrediar; ut eorum falsitate detecta, Religionem cum ratione Johan. Bredenburg facillime componat; & necessarii entis ab universo separati inconcussa veritas, claris radiis ejus mentem illustret; nisi tenebris contentus illuminanti Soli aditum præcluserit.

REFUTATIO DEMONSTRATIONUM JOH. BREDENBURG ET B. D. SPINOSÆ.

DEFINITIO I.

Per ens, vel aliquid necessarium, intelligitur ens, cujus existentia est de ejus essentia: vel ens quod necessario essentialiter est.

HÆc definitio vera est, & soli summè perfecto convenit; id est soli Deo, qui essentialiter existit; cujus esse existentia & essentia idem realiter sunt. Verum si creaturarum collectioni intelligenti, vel quovis modo agenti, vel singulis, hanc definitionem aliquis applicare præsumat; unicum Deum universi creatorem negat, & totum universum credit esse Deum; quod Spinosæ Atheismum plane constituit.

DEFINITIO II.

Attributa sunt qualitates, quarum essentia naturam constituit istius rei, cujus sunt attributa, vel qualitates: adeo ut ab ipso ente, cujus sunt attributa, vel qualitates non sint distincta.

SI hæc definitio etiam referatur ad illud ens necessario existens, non nisi cum distinctione admitti potest: quippe in Deo nullæ sunt qualitates, cum simplicissima essentia sit omnis compositionis expers. Qualitates sunt affectiones quædam substantiæ, per se non subsistentes, & quidquid Deus est, substantia est, per se necessario subsistens, cui nihil superaddi potest. Nec non nisi analogice attributa essentialia, qualitatis nomine significantur.

Tribuimus Divinæ essentiæ, seu enti necessario attributa & perfectiones, non quod varias perfectiones, & attributa habeat; sed quod ob nostri intellectus imbecillitatem, quas diversas perfectiones in creaturis novimus, Deo, ut summe perfecto attribuimus: siquidem si Deum cognoscere possemus, ut in se est, unicam infinitam perfectionem indivisibilem, quæ nullum excludit, cognosceremus. Sed si hæc attributa instar qualitatum concipiamus, nostræ limitatæ mentis error est, & fictio quædam. Verum quidem, quod summa illa perfectio indivisibilis, nulla est perfectione

fectione privata, cum ipsa infinita perfectio sit. Sed quomodocumque illa attributa concipiamus, nec inter se, nec à divina essentia distinguuntur; nec qualitatis voce rectè significantur.

Si de rebus creatis intelligatur, nec adhuc est omnino vera propositio; quia nec qualitates, nec omnia attributa, rerum essentias constituunt, sed eas ut proprietates quædam insequuntur.

Si vero Methaphysicum agat, est quodammodo vera definitio in rebus creatis, dummodo qualitatis voce abstineat, siquidem attributa, per quæ essentiæ constituuntur, sunt conceptus reales, ex rebus per intellectum abstracti, ut ratio substantiæ viventis, sensibilis, rationalis: per hæc enim essentiæ Methaphysicæ constituuntur: attributa essentialia appelles, vel suprema genera, differentias, & species: hæc enim cum essentiam constituant, ab ea minimè distinguuntur. Si Physicè loquamur, essentia est radix Physica omnium proprietatum, quæ ei naturæ attribuuntur: ideo unicum principium essentiale ratiocinandi, ridendi, videndi, imaginandi. Et quamvis operationes distinguantur, ab unica radice seu essentia prodeunt, quæ per eas operationes nullatenus constituitur, neque cum ipsis identificatur potius realiter distinguitur, tamquam causa & effectus.

DEFINITIO III.

Agere significat modificationem actionis: vel agere consistit in hoc vel illud agere: adeo ut agere, vel hoc aut illud agere, non differant inter se.

AGERE non significat modum actionis, sed actionem ipsam, seu operationem, seu causalitatem, per quam activum actu agens denominatur: ideo quod actio sit modus agentis, recte diceretur: sed quod agere sit modificatio actionis, omnino improprie, siquidem actio, & agere idem prorsus sunt. Activum constituitur per posse agere: agens per actum agendi, qui à Philosophis actio appellatur.

Præterea agere, seu actio non consistit (ut asseritur) in hoc vel illud agere, sed præcise in agendo, seu in esse causalitatem agentis. Cum vero actio necessario feratur ad suum terminum, per relationem transcendentalem, sicuti causæ ad causatum, visionis ad visibile, non potest intelligi actio, absque aliquo termino in quem feratur, vel ut objectum, vel ut effectum: ideoque quod agitur, pertinet ad essentiam actionis, tanquam terminus in quem fertur, non ut aliquid sui esse intrinsecum. Præsupponitur potius, saltem natura, essentia actionis ad effectum productum, ut generatio ad genitum, vel generatio non esset prior eo quod per ipsam generatur. Ex

quibus clare colligitur, quod agere omnino differt ab hoc vel illud agere: illud significat etiam causatum, seu terminum actioonis. Nec est idem asserere, quod nequit dari actio, aut agere, quin aliquid agatur, quam quod idem sit actio, quam id ipsum etiam, quod per eam efficitur. Si vero intelligere velit, quod agere concipi nequit absque termino in quem feratur, id est quod non datur actio sine termino, nec pueri dubitant: ut quidquid verbis suadere mavult, quam dogmaticis Philosophiæ vocibus suam mentem exprimere, hoc secretum liceat mihi detegere. Cum totus suæ intentionis scopus consistat in demonstrando, quod omnia quæ sunt, ita necessario sunt, ut nunquam antea non fuerint, neque aliquando ab aliquo supremo Deo creata: statuit quod agere, utpote attributum entis necessarii, est etiam necessarium. Addit insuper, quod agere est idem quod aliquid agere: ut inde inferat, si igitur agere est necessariæ existentiæ, id quod agitur pariter erit necessario existens: nil ergo erit in universo, quod semper, & necessario non extiterit. Sed hic error suo loco latius examinabitur. Axiomata & demonstrationes percurrere, est operæ pretium.

AXIOMATA I. & II.

Ex nihilo nihil fit. Aliquid nunquam fit nihil.

HOc Axioma male intellectum, Atheismo infelicem, sed ingentem portam aperuit. Inde inferunt, qui in hoc misero præcipitio cecidere, quod mundus non fuit creatus, cum ex nihilo fieri non potuisset: & consequenter quod non est Deus, istius universi opifex; quod illud ab æterno, & necessario fuit, non effectus infinitæ potentiæ, quippe à nulla potentia potuit fieri ex nihilo. Vulgare quidem Axioma, fateor, & Philosophicum, sed quod nec pueri mediocriter instructi ignorant, maxime ejus sensum, qui non omnibus facile innotescit. Recte quid per eam vocem nihil significari velimus, explicat J.B. quæ idem significat, ac non esse, incompatibile quod est cum nihilo, id est, cum non esse: quæ est absoluta implicatio: contradictoria appellant Logici.

Hæc omnia vera sunt; non ita quæ inde deducuntur. Ait quod repugnat aliquid fieri ex nihilo, quia inter hæc duo extrema; aliquid & nihil, intercedit infinita distantia. Hæc ratio posset tolerari, si cum sinceritate procederet; cum vero ex ea consequentias inferat, quæ ad Atheismum planè diriguntur, exactiori indiget examine, ne rei divinæ veritas vim patiatur. Cogimur igitur aliqua dicere, antea fortasse à nemine prolata: quia nunquam hoc negotium

ante

ante Spinosam, ejusque sequaces, ita dolose actum fuisse novimus: cum antea dixerit insipiens in corde suo, non est Deus: sed nunc hæc insipientia scientiæ rationem affectat, quasi ex principiis naturalibus probari queat. Tenemur igitur propter Dei gloriam, hæc noviter inventa sophismata, pro nostro modulo, totis viribus evertere.

Concedimus Doctores classicos, qui hanc materiam diversis temporibus tractarunt, inter esse & non esse, infinitam distantiam esse dixisse, non quod crederent inter esse, & non esse, realem aliquam aut positivam distantiam intercedere: hoc quidem impossibile est, ut mox probabimus, sed ea voce distantiæ, conceptuum absolutam repugnantiam significarunt; & nihili, & esse necessariam incompatibilitatem, quam nulla potentia quit evincere. Eadem voce distantiæ infinitæ, utuntur Spinosistæ, ut inde pravas consequentias possint deducere: quia per analogiam ad distantiam localem, legentium mentes offuscant, ut talem repugnantium terminorum ideam concipiant, quasi infinitum spatium foret percurrendum, ab non esse, ad esse. Quapropter audita infinita distantia, impossibilem esse transitionem ab nihil, ad aliquid, demonstrative convinci, facile suadentur: sicuti impossibiles foret in distantia locali, si daretur infinita, cujus nec infinita potentia terminum invenire posset. Unde mundi creatio ex nihilo, impossibilis ab illis demonstratur: qui est scopus ad quem tota

hæc

hæc Philologia dirigitur.

Oportet igitur evidenter ostendere, quod per eam vocem distantiæ infinitæ, non veram distantiam, sed terminorum repugnantiam intelligi expediat: & quod in nullo alio sensu vere asseritur quod est distantia infinita; imo, quod nulla distantia versatur inter nihil & aliquid, quam inter duo extrema, (ut ipse ait) quippe non sunt duo extrema, sed unum dumtaxat, scilicet aliquid: at nihil extremum esse non potest alteri contra positum, quia absolute non est: quomodo erit extremum? Sed jam audio, extremum esse privativum: sed hoc est idem ac non esse: ergo non est extremum. Hoc fatebitur, tamen adhuc instet: quod est distantia infinita inter esse, & non esse, cum simul esse non possint. At ego iterum urgeo, quod ab nihilo, neque ad nihilum, ulla potest intelligi propria distantia: quia de eo quod non est, nil vere affirmatur quod positivum sit maxime quæ idemtice significaverint idem quod nihil, ut non esse, negatio esse: non ergo recte affirmabitur, quod nihil est extremum alicujus distantiæ, neque quod sit distantia inter aliquid, & nihil: cum duo extrema non sint, inter quæ versetur, nec unum sufficiat extremum, ad realem distantiam constituendam. Quod si privativam distantiam vocaveris, nil dices præter distantiæ privationem, quæ idem est ac non esse distantiam. Quod si renuas, & esse realem, & positivam distantiam asseras, duos terminos

ninos reales, & positivos oportet assignes: aliter non erit vera distantia, quia verum convertitur cum ente: at ea distantia non est ens: ergo neque vera, ideoque vel ficta, vel nihil, quod est nulla distantia.

Adeo verum est, quod nulla vera distantia intercedit inter esse & non esse, ut id quod primum nunc est, immediate antea non fuit: sicque affirmatur: nunc est immediate antea non erat: vel è contrario: nunc non est, immediate post erit: illud appellamus instans extricum privativum. Quapropter τοῦ non esse adeo immediatum est τὸ esse, nihil possit inter utrumque intercedere, neque ut distantia, neque ut medium: quia si aliquid intercederet pro aliquid ut distantia intercedens, vel esset, vel non esset? Si esset, ergo id non esset distantia inter esse, & non esse; si nihil, ergo nihil intercederet inter τὸ esse & τὸ non esse; seu nihil est ea quam distantiam appellant. Ergo affirmare quod datur ea distantia, est prædicatio de subjecto non supponenti. Si vero asseras, quod si non distant, ergo uniuntur; negatur consequentia; quia de nihilo neutrum vere affirmatur, neque quod unitur, neque quod distat, cum non entis nullæ sint affectiones. Profecto ego videbor abuti hac voce distantiæ; jam scio. Sed cum Spinosistæ ea in magnam veritatis perniciem abutantur, ne credant nos vocibus sinistre acceptis decipere: ne etiam aliqui hoc fallace laqueo innitantur, eum dissolvere oportuit; & per hanc di-

stan-

stantiam, nil præter absolutam terminorum repugnantiam intelligere: quia (ut recte ait) nil totum esse excludit: & aliquid, seu esse, totum non esse essentialiter excludit: ut per nullam potentiam fieri possint compatibilia: licet, si velit, appellari distantia conceptuum, quod unus alterum necessario excludat, & eorum unio absolute repugnet.

Hoc tenetur fateri, (& etiam dixit) quo posito asserit, quod nulla potentia potest conjungere, seu unire hos duos terminos, absolute & contradictorie inter se repugnantes: videlicet τὸ nihil, & τὸ aliquid: ergo nunquam aliquid fieri potest ex nihilo. Sed bone Deus! quam misera, quam inepta consequentia! Estne idem unum alteri uniri, & cum altero conjungi, ac unum ad aliud subsequi, illo non amplius intellecto? fuitne aliquis cui in mentem venerit, nihil & aliquid esse compatibilia, adeo ut si ex nihilo fiat aliquid, etiam cum τῷ aliquid perseveret ipsum nihil ex quo fit? Certe non hoc delirium aliquis asseret, præter Spinosistam J. B. qui expresse sic ait, quod nihil nunquam aliquid fieri potest: nam per se patet, quod ea quæ infinitè à se invicem distant, nunquam uniri possunt. Probat igitur; quod quia nihil, & aliquid uniri nequeunt, aliquid non potest fieri ex nihilo. Hostem fingit, quem devoret. Quis credidit, aut affirmavit, quod esse & non esse simul esse aut uniri queunt, cum omnes Philosophi semper sciverint, & asseruerint, quod aliquid necessario excludit nihil,

quam-

iamvis ſuſtineant, quod non repugnat aliquid ex nihilo fieri.

Neque idem eſt tranſitio de non eſſe ad ſe, quam eſſe, & non eſſe ſimul uniri. Sed uomodo uniri dicentur, quorum unum, terum neceſſario excludit? Si invicem reugnant: ergo nulla eſt potentia quæ hæc uo poſſit conjungere. Unirentur quidem: aliquando affirmaretur, hoc aliquid eſt & on eſt: non vero ſi affirmetur: hoc eſt, ntea immediate non erat. Etenim concetus repugnantes, ſimul compati nequeunt; ed uno poſito alter aufertur. Neque in æernum probare poterit, quod ex iis quæ nter ſe repugnant, non poſſit unum auferi, & contrarium poni: ſiquidem repugnania terminorum, eorum compatibilitatem mpoſſibilem reddit; non vero tranſitioiem ab uno ad alterum. Et miror J. B. ſic ntuliſſe: nihil & aliquid, utpote conceptus epugnantes, nequeunt uniri; ergo non oteſt ab uno ad alium eſſe tranſitio, quaſi erminus à quo fit tranſitio, cum termino d quem debeat uniri. Profecto quilibet in 'hiloſophicis mediocriter inſtructus, novit uod terminus à quo, & ad quem cujuſvis notus, mutationis, vel tranſitionis, invicem neceſſario excluduntur. Videre & non idere, contradictorie opponuntur, ut per ullam potentiam poſſint ſimul verificari, ariter ac eſſe, & non eſſe. Quidni: ergo uia hæc non poſſunt uniri, impoſſibilis eſt ranſitio à non videre, ad videre, profecto la demonſtratio Mathematica J. B. ex rincipiorum Philoſophiæ inſcitia, non ex

recto

recto rationis lumine ortum duxit.

Ex eâdem conceptuum repugnantia infert, quod impossibile nihil fieri aliquid, aut in ipsum aliquid converti: seu aliquid fieri ex ipso nihilo. Si hoc ea rudi Minerva, qua Spinosista intellexit, ego conciperem pariter ut ille hoc fieri posse negarem. Putant isti, quod cum dicimus aliquid fieri ex nihilo, quod τὸ nihil aliquo modo ad τὸ aliquid concurrere existimamus. Sicuti cum asserimus, hominem factum fuisse ex pulvere terræ, qui homini materiam præstitit, & in eo persistit, ut quid illius. Sic nos philosophari putant de nihilo, ex quo aliquid fieri, non repugnare asserimus: ideo nos urgent: quod nihil non potest ob mutuam repugnantiam, influere in aliquid, atque ipsi tanquam id ex quo fit, aliquomodo inesse. Neque negabit Spinosista quod sic conceperit, siquidem hic, & in ultima parte suæ responsionis hanc instantiam sæpe, & clarissimis verbis inculcat, & totus est in probando, quod nihil nequit esse causa τοῦ aliquid, neque in id influere, neque ei inesse, vel uniri; ex quo infert, quod τὸ aliquid non potest fieri ex nihilo, neque hoc in aliquid converti. Ex quibus manifeste deducitur, qualem ideam ille fecerit de nihilo, quando demonstrare intendit, quod ex eo aliquid fieri non potest; videlicet, quod non potest deservire ut materia, ut subjectum, ut convertibile in aliquid. Sed unde ei in mentem venit, quod ut aliquid fiat ex nihilo, τὸ nihilum convertitur in aliquid,

uid, vel ut materia ex qua, deservit, aut liquem influxum exerceat? certe hæc ri- licula sunt & ex intellectus imbecillitate rodeunt: quia quando asserimus aliquid ieri ex sui non esse, non dicimus fieri tan- uam ex aliquo subjecto vel ex aliquo sui; ed tanquam ex termino à quo extrinseco, d est à non esse, transit ad essendum, id uod nunc est, antea non erat; sed non fuisse ion influit in esse, quamvis si de novo est, portuerit antea non fuisse: & adeo abest, it non fuisse impediat, quo minus postea sit, uod potius repugnet noviter esse, nisi an- ea non esset. Sic igitur intelligendum quod liquid nequit fieri ex nihilo, tanquam ex ubjecto præsupposito, vel aliquo sui quod dhuc insit ei quod fit. Non vero quod re- pugnet, aliquid fieri ex nihilo, ut ex termi- io extrinseco privativo, id est quod antea ion fuerit; quia si fuerit, fieri non posset, itpote jam factum, & existens.

Urgebis: si ita est, ergo & agens naturale otest ex nihilo aliquid facere, dummodo um quid aliquid non compatiatur, utpote i contradictorium. Negatur hæc conse- uentia, non do infinitam distantiam (ut ijunt) aut absolutam repugnantiam termi- orum, seu conceptum nihil, & aliquid: ed do agentis creati limitationem, cujus irtus, non nisi circa subjectam materiam perari quit, etiam variis modis afficiendo, t hoc, vel illud ex præcedenti subjecto re- ultare possit. Maxime summe perfectum ns, quod cum in se totum esse contineat, nullo

nullo alio esse indiget, ut operetur: ideo ex suo infinito esse, cætera omnia enti producere valet, absque omni excogitabili dependentia: quam ens limitatum vitare non poterit. Sic Deus totum hoc universum, quod in infinito esse eminenter continetur, ex sua infinitate produxit. Dicitur factum ex nihilo, quia nullus concursus materiæ præcesserat, ex qua fieret. Non fuit ex nihilo, quasi τὸ nihil, in id converteretur, vel etiam facto aliqua ratione inesset, seu causationem aliquam exerceret: hoc quidem foret fieri ex aliquo; fuit ex nihilo, hoc est, antea non fuit, quam fieret. Nec oportet aliter intelligere τὸ nihilum, cum non aliud significet, quam antea non fuisse.

Si naturalis ratio veritatem prosequatur, de his minime dubitabit, quippe perspicua sunt, & rationis lumine nota: sed si novas speculationes affectet, & à Deo recedere, eumque negare velit, tunc voluntate pugnabit; non intellectu. Sed nos voluntatem cogere nec intendimus, nec possumus. Verum est quod creatio enti limitatæ potentiæ denegatur, quod necessario dependenter operatur: non vero infinitæ potentiæ. Et cum isti Philosophi ens necessario existens, & infinitum etiam fateantur, (licet hoc universum esse opinentur) infinitam potentiam ei negare nequeunt: quia quod infiniti est, ut essentiale attributum, cum eo idemtificare, est pariter infinitum. Si igitur potentia infinita ad agendum existit,

ſtit, poterit abſque dubio independenter operari: quippe ſi ab aliquo in quovis genere cauſæ dependeret, illud à quo dependeret, vel eſſet infinitum, & ſic plura eſſent infinita: ſi vero limitatum: dependeret ergo infinitum à limitato ad agendum, quod omnino falſum eſt, & impoſſibile: eſt enim per ſe notum, quod infinite potens à nullo dependet in eſſe, nec in operari: & quod poteſt ens aliud producere; quod antea non erat, utut non præceſſerit concurſus materiæ ex qua fiat, à qua infinitum dependeat, ut efficiat.

Eſt quidem verum, quod ea quæ ſunt de impoſſibilibus, infinitæ potentiæ etiam denegantur; nec poteſt Deus facere quod bis tria non ſint ſex: neque quod triangulus non conſtet tribus angulis: aut quod dies heſterna non præterierit. Hæc & ſimilia ſunt implicatoria, quia ex iis ſequitur ſimul eſſe & non eſſe. Idem prorſus ſequeretur, ſi Deus ex nihilo aliquid faceret, quod cum nihilo compateretur, & coexiſteret: hoc eſt impoſſibile, quia ſimul eſſet, & non eſſet. Sed ego vellem quod hanc contradictionem oſtenderent, ſi Deus faciat aliquid, quod antea non erat, ita ut verificetur quod eſt, & ſimul non eſt.

Quamvis enim Axioma ſtabilitum ſit, uod ex nihilo non fiat aliquid; quia in agenibus limitatæ virtutis abſolute verificatur, b rationem ſupradictam; tamen ii qui aens neceſſariæ exiſtentiæ cognovere, non l ſub hoc axiomate comprehendere cogi-

taverunt, quia in verbis manifestè implicarentur, scilicet esse infinitum, & à finito dependere in suo agere. Potius cum tale ens necessarium, infinitum, nullum esse excludat, sed totum esse sit, potest complete producere, quidquid est in effectu producto: quod de limitato agente asseri non potest, alias esset independens, & infinitum.

Hoc axiomate sic intellecto, tota machina Atheismi Spinosæ misserè ruit. Et unus Deus necessario existens, summè perfectus, & infinitus, atque omnipotens, ab omni ente excogitabili essentialiter independens, ex principiis rationis naturalis, rectè colligitur; qui id, quod non erat, absolutè secundum totum suum esse produxit; adeo ut hoc universum, quod antea non erat, fecerit ut esset; non vero quod simul esset, & non esset. Sic Religio cum ratione, si voluntas non restiterit, optime conformabitur; imo opus est ratione naturali abuti, ut hæc recta humanæ rationis conceptio, quovis modo convellatur. Ad alia properemus, si forte majoris ponderis sint.

AXIOMA III.

Qualis est causa, quatenus causat, talia sunt etiam effecta.

SI diceret quod qualis est causa, est causatum; loquendo de causis univocis, apte loqueretur, quod qualis est causa, est cau-

causatum, scilicet essentialiter simile suæ causæ. Sed universim de omnibus causis, etiam universalibus, & æquivocis, falso asseritur, quod talis est effectus qualis ejus causa. Est tamen verum, quod semper aliquid lucet in omni effectu, quod causæ per similitudinem correspondet. Ideo in creaturis ratio essendi, actualitatis, bonitatis, participationes sunt entis increati, in quo hæc omnia eminentiore modo sunt, quam in creaturis: unde hæ analogicè dicuntur similes Deo, non vero Deus creaturis similis. Sed in aliis attributis, quæ creaturæ secundum suum conceptum propria sunt, minimè Deo assimilantur. Nec aliter id quod vult esse axioma, veritatem continere quit.

Præterea cum ea reduplicatione; causa ut causat; nullus effectus quamtumvis univocus, est qualis sua causa, ut causans. Quippe ea reduplicatio; ut causans, significat ipsam causationem seu causalitatem, qua causa denominatur actu producens effectum, & ut talis inducit rationem causantis, qui conceptus effectui, ut effectus est, plane repugnat respectu suæ causæ, sunt enim conceptus oppositi causantis & causati; nisi velis causatum esse etiam causans, ut sua causa. Quod si non est, ergo non est talis effectus qualis sua causa, quatenus causat; quia qui reduplicat; ut causat, tale affirmat esse causatum, scilicet causans. Hæc non est demonstratio Mathematica. amen est philosophica.

PROPOSITIO I.

Existit ens necessarium, vel ens necessario existens.

HÆc propositio Orthodoxa est; summa omnium veritas, quæ non nisi ab insipiente Atheo negari potest. Est enim ens necessario existens, cujus esse, essentia & existentia idem prorsus sunt, quod à se, & per se ipsum existit, omni negata causa suæ existentiæ. Hunc omnes gentes Deum appellavere, hunc credendum, adorandum, amandum, à propriæ rationis lumine plurimi didicere; quamvis ignorata illius infiniti esse, quam de se largitus fuerat revelatione, variis rebus, qualem qualem ejus ideam conceperant, adorationem stulte dederint, Deum tamen, à quo omnia dependerent, solicite quærentes, cui ut singuli cogitarunt, cultum adhibuere.

Sed jam hanc veritatem demonstrare accingitur. Utinam non demonstrasset; sed crederet, & quas docti jamdiu excogitarunt, rationibus, sua insatiabilis ratio contenta fuisset. Sic ait: *Quia nemine contradicente certum est, existere entia, vel potius aliquid essentialiter existere; exinde certum est, per duo prima axiomota, aliquid istud essentialiter, & necessario existere. Cum enim aliquid nunquam posset fieri nihil: & aliquid, & nihil absolute de se invicem negarentur, vel infinitè differant à se invicem: propterea exi-*

sten-

stentia τοῦ aliquid ostendit illud esse necessaria existentia. Hucusque ille.

Sed si illa prima duo Axiomata, ut ab Spinosista intelliguntur, vera essent, evidenter sequeretur, quod totum universum, vel quidquid est, necessario est, nunquam posset incipere esse, neque à non esse ad esse transivisse; unde totum quod est atomum esset, necessario existens, nunquam ab aliqua causa productum: & consequenter neque Deus, qui potuisset, & voluisset producere, aut aliquando produxerit. Et ut verum fateamur, totius istius Philosophiæ Mathematicæ unicus scopus est, Deum hujus universi creatorem negare, atque ejus infinitam potentiam, & providentiam destruere, hocque universum in Deum constituere, entis necessarii nomine significatum. Adeo divino Dei nomine adversantur: ut eo neque uti velint, ne forsan putentur credere in Deum. Hic est formalissimus Atheismus, iis ratiocinationibus pro ignorantibus male tectus; verum intellectus bene instructus, facillimo negotio eum detegere quit.

Cum autem ea duo prima axiomata ab istis vel male intelligantur, vel ea ob sui malitiam non recte intelligere velint, Atheismo fundamentum substernunt; sed cum fundamentum falsum sit, pariter quod & inde subsequitur. Siquidem quamvis recte ex eo axiomate probare possint, quod aliquid nequit à causa limitata fieri ex nihilo; probare minimè possunt, quod

si detur ens infinitæ potentiæ, non possit aliquid ex nihilo facere, id est independenter à subjecto aliquo operari; imo implicat quod sit agens infinitæ virtutis, & quod dependeat ab aliquo in sua operatione, cum etiam illud aliquid, à quo dependeret, producere queat.

Et quod ait, quod aliquid non potest fieri ex nihilo, quia absolute de se invicem negantur, & infinitè differunt, supra satis explicitum est, & id ipsum fatemur, propterea quia nulla est potentia quamtumvis infinita, quæ contradictoria possit simul componere: ideo nec quod sit aliquid, & simul nihil; maxime vero; quod id quod non erat, postea jam sit; & quod id quod est, postea non sit amplius. Profecto eadem sæpe repetere cogimur, quia respondens hoc suum fundamentum, in omnibus suis demonstrationibus inculcat, quo dejecto, cætera à se ipsis evidenter ruunt. Et quicumque putaverit esse impossibile, quod aliquid fieri queat ex nihilo, non ex terminorum repugnantia probationem capere debet; sed ex impotentia causæ, quæ totum esse producere impotens est, qualia sunt agentia limitatæ virtutis; quod omnes fatemur; non vero ens necessario existens: quod summè perfectum est, atque infinitum, sicuti & summa potentia, quæ cum eo identificatur; quod cum a nullo dependeat in existere; ita neque in operari. Male igitur asseritur in hac propositione & ineptè demonstratur, quod ens necessario existens,

sunt

sunt omnia quæ actualiter sunt: quia nunquam potuerint fieri ab aliquo agente ex nihilo.

PROPOSITIO II.

Omnia necessarii aliquid, vel necessarii entis attributa, sunt etiam necessariæ existentiæ.

QUaliter attributa debeant intelligi, suo loco supra explicuimus. Hæc enim si entis necessarii sint, sunt etiam necessariæ existentiæ, quia cum eo idemtificantur: propterea necessariæ sunt in Deo æternitas, infinitudo, sapientia, potentia, bonitas, & similia, quæ nil sunt præter esse Dei, & unum cum ipso, quamvis à nobis, ut inter se, & ab essentia diversæ concipiantur. Sed cæterorum entium attributa, non necessariæ existentiæ sunt, sicuti neque subjecta, quorum sunt attributa. Verum quidem est, quod donec talia entia extiterint, seu essentiæ, etiam attributa persistent; quia vel idemtificantur cum iis, ut propria constitutiva methaphysica, vel sunt proprietates physicæ, quæ tales naturas insequuntur, ut ab eis emanantes. Sed si Deo ut propria attributa applicentur, quæ talia non sunt, hæc non erunt existentiæ necessariæ: quæ autem hæc sunt, infra referemus, atque inde secutam impietatem oppugnabimus. Cum vero stabilitum sit, quod agere est attributum entis necessarii; ut sequenti

propositione asserunt; inde inferunt, quod quidquid in natura agitur, ita necessario agitur ut aliter fieri non posset., vel non agi, nullo Deo hæc libere & ad suum placitum dirigente, necessaria cum sint, non minus quam omnia quæ existunt, ac illud ens necessario existens. Et quamvis summe perfecti, infiniti, per se & à se existentis vocibus utantur; nil aliud per hoc intelligunt, quam totum hoc universum, seu rerum omnium collectionem. Cui hæc attributa convenire ajunt. Sed de his plura dicendi dabitur occasio.

PROPOSITIO III.

Agens esse, vel agere, est attributum τοῦ aliquid, vel entis necessarii, vel est necessario existens.

SUis principiis suppositis, hoc etiam bene consequeretur; sed ex falsis nil verum sequitur. Quod agere, vel actio attributum sit alicujus essentiæ, nunquam probare poterit J. B. quippe est omnino falsum. Esse activum, quod sit essentiæ attributum, facile concedimus; quia esse est propter operari, idcirco si essentia non esset operativa, esset vacua, mortua, & sine aliquo essendi fine. Quod intelligendum de essentiis substantialibus suo modo perfectis, sed non de omnino incompletis, & non determinatis ad unam speciem; ut

apud

apud Peripateticos materia prima, quæ nihil agere apta est, sed dumtaxat recipere. Et in nova philosophia, corpus seu substantia corporea, quæ sic absolute sumpta absque aliqua forma essentiali, est totius activitatis expers, neque aliquid essentiale habet præter extensionem, quæ activitate negatur, ideoque non habet attributum agere nec actionem, cum nullam elicere queat.

Substantiis vero, quibus agere competit, non est attributum essentiale ipsum agere, aut actio; sed proprietas quædam, accidens seu modus superveniens. Unde Philosophicum axioma, verba in definitione non dicunt actum, sed aptitudinem: hæc pertinet ad essentiam; ille essentiæ supervenit, ut modus aliquis. Sicuti aptitudo ad ratiocinandum essentia hominis est, vel ejus essentiale attributum; at actu ratiocinari accidentaneum est, quod servata integra essentia, adesse seu abesse potest. Nonne ridiculum foret asserere, quod ratiocinari, ridere, ita pertinent ad hominis essentiam, ut perpetuò actu rideat, & ratiocinetur? Sed istiSpinosistæ semper sic ratiocinantur. Sed quare? quia actio non potest noviter existere. Alias fieret ex nihilo, quod repugnat. Tales fructus peperit axioma sinistrè intellectum; nec inter rerum entitates, & earumdem essendi modos dijudicat, vel discernit Spinosista, ideo non solum entitates; sed & actiones omnes æternas putat; & hoc absurdum non solum libenter deglutit, sed & dogmaticum audet sustinere.

Demonstratur hujus asserti vanitas: quia voluntas potest nunc non velle unum objectum, & postea idem objectum velle. Nec ego quæro, an isti actus volendi, & non volendi idem objectum sunt necessariæ existentiæ? Si sunt, ergo semper extitere, & contradictoriæ actionis simul fuerunt, videlicet velle, & non velle idem objectum; cum tamen eorum conceptus invicem excludantur, ut esse, & non esse. Quod si non uterque actus est necessariæ existentiæ, quis ex duobus necessario existit? cum nulla potior ratio sit unius quam alterius; igitur neuter necessario est, vel uterque non possit, ex absoluta repugnantia; ergo neuter existit necessariò. Hoc quidem etiam est demonstrativum; & consequenter quod neque cæterorum agentium actionis sunt necessariæ existentiæ, ut ab Spinosa hac doctrina male concluditur.

Fortasse meam inscitiam accusabit, quod non bene suum dogma perceperim; quod non agitur de istis actionibus, quæ ab agentibus naturalibus continuo eliciuntur; sed de iis, quæ ab eo agente, quod necessario existit, proficiscuntur, cujus idem est esse, & agere, cui ipsum agere attributum essentiale est, & inseparabile. Sed utinam sic philosopharetur; ego quidem planè concederem; quia verum Deum à creaturis separatum fateretur. Sed quod deterius est, neque hoc subterfugium quærere potest, nec vult. Non potest; quia omnia entia quæ sunt, necessariæ existentiæ esse defendit

dit atque eorum agere, seu actiones. Atque sua demonstratio nullatenus tendit, ad probandum illum Deum creaturarum opificem; potius ad oppositum, quod nil creabile est, ideoque nullus creator; sed quod omnia quæcumque sunt, sive res, sive earum modificationes, necessàrio sunt, & prorsus æterna; quia ex suo non esse facta, prorsus repugnat. De istis igitur actionibus sua demonstratio procedit; quas etiam à Deo proficisci affirmabit; sed à quali Deo? ab universo secundum hoc vel illud attributum, aut proprietatem; tales omnes, quas nos creaturas dicimus ii concipiunt, quæ suum Deum essentialiter constituunt. Ex quibus evidenter constat, quod actiones, vel agere naturalium agentium, præter quas nullum alium agnoscunt, vel non sunt de necessaria existentia, vel si sunt, velle & nolle idem objectum, contradictorii conceptus simul existunt, & extitere.

De summo ente, scilicet Deo, sua demonstratio, ut diximus, verificatur, cujus agere est ei essentiale, id est cum suo esse identificatum: ideoque necessariæ existentiæ. Quo modo autem hæc veritas cum creatione, quæ noviter facta fuit compatiatur, cum omnes creaturæ, quæ antea non fuerant, noviter, & in tempore suum esse susceperint: cum tunc creare, & antea in tota æternitate non creasse, dicatur? Difficillimum negotium est, nec explicatu facile, quippe noster limitatus intellectus, in-

finiti entis esse, & suum operari, cognoscere affectat. Tamen istius summæ veritatis radiis illustratus, si non comprehendere, commode saltem valet percipere, dummodo ad sobrietatem sapere contentus sit.

Esse, & agere Dei idem realiter sunt, quia Deus ut purus actus est, non tamen activus, quasi sit in potentia ad agendum, per actum postea perfectibilis: non enim esset Deus summe perfectus, si ei aliquid potentialitatis inesset. Essentialiter, & ab æterno intellexit, quod nunc intelligit, quin aliquid noviter queat intelligere, quia per suum esse intelligit, quidquid intelligibile est. Ab æterno etiam voluit, quod nunc vult: quin illud intelligere, & illud velle, aliquando mutationem aliquam susceperint, vel susceptura sint. Verum scire oportet, quod ut effectus ad extra producatur, nullam Deus actionem noviter elicit: quia actio accidens, vel modus aliquis cum sit, Deo nec competit, nec potest accidere, aut supervenire. Sed per suum æternum velle omnia facta sunt, nulla, ut ajunt, prædicamentali actione intercedente, sed dumtaxat grammaticali, id est ex modo loquendi.

Idem est dicere, quod Deus mundum creavit, ac voluisse Deum mundum existere: quippe creare, & velle quod sit, idem prorsus est, cum velle Dei sufficiat, ut quod non erat existat, quin aliquid ex parte sui agat, ut existat, cum suum velle sit suum agere. Voluit igitur Deus, quod omnia essent,

ſent, ſingula in ſuo tempore, modo, & circumſtantiis, quibus poſtea fuere. Hoc æternum velle, rem ipſam attingit quando exiſtit, cum τὸ velle Dei neceſſario exiſtat: ſed res eſt noviter in ſuo tempore, juxta illud velle Dei, quod ſemper exiſtit. Effectus ad extra novus eſt; ſed velle Dei per quod eſt ſemper fuit. Et non antea fuit effectus, quod Deus ab æterno voluit quod antea non fuiſſet, ſed in tali differentia temporis. Tunc dicitur fieri à Deo, non quod aliquam noviter actionem eliciat, ut fiat; ſed quod ab æterno voluit quod tunc temporis eſſet. Semper reſpiciebatur, ut divinæ volitionis terminus, ſed in tali temporis menſura futurus. Profecto talem modum philoſophandi de Deo, non ego excogitavi, ſed mirabilis Auguſtini intellectus, cap. 29. Medit. Sic ait: Deus, cujus voluntas opus, cujus velle poſſe eſt, qui omnia de nihilo creaſti, qui ſola tua voluntate feciſti. Ecce ſapientiſſimus iſte Doctor, ſolo cum velle Deum omnia feciſſe fatetur: quod velle omnipotentiæ denominationem induit, quando effectus in eſſe actuali conſtituitur: & merito, ſi quidem adeo potens eſt illud Dei velle, ut juxta id, & per id omnia exiſtere, vel non exiſtere oporteat. Ne rideas me Auguſtini locum adduxiſſe pro hominibus, qui nulli authoritati quamtumvis divinæ, aliquam fidem præſtitere, quanto minus Auguſtini verbis adhibebunt? Jam ſcio; ſe ideo hæc verba retuli, ne J. B. crederet, hanc doctrinam à me fuiſſe excogitatam,

tatam, ut rei difficultatem possem evadere.

His de ente necessario pro nostro modulo explicitis, si adhuc perseveret quod non sic intelligenda sua propositio, neque de iis actionibus loqui, quas in exemplum adduxi: ego profecto non aliter possum concipere, nec aliquis concipiet, donec clarius suam mentem non aperuerit. Credo, quod non faciet: qui hæc doctrina instar oraculi brevissimis sententiolis, sub axiomatis, & demonstrationis speciosa nominatione, novitatum avidis vendita fuit, & nunc etiam venditur. Ego vero clare, & aperte assero, quod agere, seu actio, non est attributum alicujus entis naturalis, sed solius creatoris infiniti, modo supra explicito. Quod actiones entium naturalium, non sunt necessariæ existentiæ, sed contingentis: quæ transeunt de non esse ad esse, & ab esse ad non esse; ut cæteri omnes modi, quibus singulæ substantiæ secundum suas naturas afficiantur.

Ludit sæpe hoc verbo, essentialiter agere: tamen præter rationem quia si loquitur de agentibus, quæ naturalia appellamus, nullum essentialiter agit, id est non necessario agit, (ut supra ostendimus) sed naturaliter: & non est idem, esse secundum naturam rei, quam ad ejus essentiam pertinere. Neque enim ad essentiam mobilis pertinet actu moveri, licet moveri ad ejus naturam pertineat; ideo dicitur naturalis motus, non essentialis. Sed isti Philo-

sophi,

sophi, essentiale, & naturale (sicuti & cætera entia) male confundunt.

Addit, entis necessariò existentis: videtur loqui de vero Deo, sed non de hoc loquitur quia credit, & demonstrare nititur, omnia quæcumque sunt, necessariæ esse existentiæ: quia non potuerunt fieri ex nihilo; (ut è primo axiomate) igitur hæc omnia, quæ sunt, scilicet totum hoc universum, est suum ens necessario existens, cujus agere pariter necessariæ existentiæ est. In miserum ergo Atheismum præceps ruit, his vanis ratiociniis tractus, vel allicitus. Concederet consequentiam si non puderet. Sed ad ea quæ post subdidit Corollaria, examinanda accedamus, operæ pretium est.

COROLLARIA.

Si quis præcedentem demonstrationem, vel non perceperit, vel de ejus veritate dubitaverit; ad majorem declarationem, & rei perspicuitatem aliqua insuper addere placuit, ex quorum scrutinio J. B. dogmatum improbabilitas amplius patebit, quamvis sui scripti ordinem sequentes, non pauca ex supra dictis repetere cogamur. Ita ille: *attributa entis necessarii, necessaria esse existentia: quod nil aliud significat, quam quod attributa per æternam necessitatem sunt qualia sunt.* Hoc enim verum est in essentialibus attributis, quæ essentiam constituunt, ut omnia quæ Metaphysicus appellat suprema genera: non vero

de iis quæ essentiæ jam constitutæ superveniunt, ut naturales actiones, vel contingentes, quarum esse non necessario existit: neque necessario sunt quales sunt; potius diversos patiuntur essentiæ vel essendi modos; ex differentium circumstantiarum concursu, per quem actiones sæpissimè variant. Ideoque de istis falso asseritur, quod necessario sunt quales sunt. Nisi reduplices, actio ut talis necessario est talis, ut album, quatenus album, necessario est album; hæc propositiones reduplicativè veræ sunt, sed non de his loquitur noster J. B. sed specificativè, quod omne agere, & omnis actio, talis necessario est, ut aliter esse non potuisset.

Si autem verbum faciat de facultate ad agendum, id est de radice actionum, vel de substantia, ut activa, quam ille agendi facultatem vocat: facile acceptabitur, quod pertinet ut necessarium attributum ad rerum essentias; non vero, quod necessario existit, sed donec illud essentiale, seu essentia extiterit, cum neutrum sit necessariæ existentiæ: erit tamen propositio æternæ veritatis ut homo est rationalis, id est quod quandocumque existat, erit aptus, & facultatem habens ratiocinandi. Et in hoc solo sensu verificatur, quod rerum essentialia attributa, sunt necessariæ existentiæ.

Addit: *quod si in æternum maneret ea facultas operandi, vel non operandi, nunquam actionem posset producere, id est nunquam agere potest.*

Hoc

Hoc quidem falſum eſt: quippe ſi facultas eſt ſuapte natura operativa, (hoc enim ſignificat facultas, quæ poteſt operari) donec ipſa exiſtat, etiam in æternum poterit operari; alias non eſſet facultas ad operandum: eſſet profecto implicatio in terminis, ſcilicet, eſt facultas ad operandum, & nequit operari, quod idem eſt ac non eſſe facultatem: poteſt quidem impediri in ſuo opere, ſed non poteſt non eſſe operativa.

Sed J. B. non alia ratione motus, facultatem agendi, & non agendi mordicus negat; niſi quia impoſſibilem putat tranſitionem ab non agere ad agere, cum hi duo conceptus incompatibiles ſint.

Confirmat ſuam doctrinam dicens; *quod ſi eſſet facultas agendi, & non agendi, non poſſet eſſentialiter exiſtere, niſi reipſa ageret vel non ageret*. Reſpondeo hoc plane verum eſſe, ſiquidem quodlibet eſt, vel non eſt; vel agit, vel non agit; quia inter hæc ut contradictoria, impoſſibile medium eſt. Sed videamus, quid inde inferre velit. Ait ille: *quia non agere nil aliud ſignificat quam eſſe mortem: vel negationem actionis*. Certe extraordinarius modus loquendi, ut illi arcanum aliquod latere videatur. Melius intelligitur quid ſit non agere, quam mors actionis: mors attribuitur iis quæ vitam amiſere, non vere iis, quæ numquam fuerunt, vel eſſe deſierunt. Sed hæc doctrina ſicuti alium Deum, ita alios loquendi habet idiotiſmos, terminosque dogmaticos ſuæ ſectæ.

Ex

Ex his infert *facultatem agendi, & non agendi, nil esse præter inane nomen, & id solum denotare, quod est facultas, quod aliquid sit mortuum & vivens, quod idem est esse aliquid. & nihil.*

Mirabilis certe, & ingeniosa subtilitas, quasi aliquis usquam cogitaverit, vel aliquando affirmaverit, quod non agere cum agere coexistat: quod quando agens agit, simul etiam non agit: quod quando agit, non transit de non agere ad agere; sed quod simul τὸ non agere, perseveret etiam quando agit. Hæc certe assertio ridicula est, & nescio quomodo ei in mentem venerit.

Cum ergo J. B. ex nullo alio principio probare intendat, impossibilem esse facultatem agendi, & non agendi, nisi quia coexisterent agere, & non agere, mors & vita; quod evidenter repugnat: sic illi plane concedimus hoc esse impossibile: sed negamus quod illud sequatur si sit facultas agendi, & non agendi; quia posita τῷ agere, non amplius intelligitur τὸ non agere; & quando nondum agit, nullatenus intelligitur nec existit τὸ agere, (ut ipse ait) invicem se excludunt: adeo ut hæc nec per divinam potentiam componi possint, quippe contradictoriam oppositionem involvunt; nullum ei restat principium, quo facultatem agendi, & non agendi, impossibilem probare queat, nisi ex aliis convicerit, ex nostra doctrina, hæc contradictoria necessario compati: quod in æternum non faciet.

Pro-

Propositio IV.

Actionis, & effecta necessarii entis, sunt aut fiunt per æternam necessitatem, tales quales sunt.

SEd cum semper loquatur de ente necessario existente, videtur omnes actiones, & effectus naturales, quia à particularibus causis progrediuntur, etiam actus qui liberè ab ente rationali educuntur, illi enti necessario existenti tribuere: ex cujus essentia indispensabili lege, & necessitate procedunt: quamvis nobis ob hanc, vel illam rationem, vel causarum contingentem congressum, plurima acta fuisse videntur, cum illam æternam necessitatem penitus ignoremus. Idcirco quæcumque fiunt, & effecta fuere, non poterant non esse, nec aliter esse ut fuerunt, vel sunt, quia talia æterna necessitate ab ente necessario existente profluxere. Ita ut Deus legem hominibus dederit, & Adamo eo fructu vesci prohibuerit, non liberè fecit, ut qui non facere, vel aliter facere non potuisset, quia ea prohibitio non minus necessariæ existentiæ fuit, quam ipsum ens necessarium, à quo indispensabili necessitate profluxit; cum ejus agere sit, & cum eo idemtificatum, ut supra demonstraverat.

Ex quibus clarè colligit J. B. quod licet istæ actiones, vel effecta respectu agentium natura-

naturalium, à quibus immediate efficiuntur contingentia videantur; tamen respectu entis necessarii, ita necessaria sunt, ut non esse non possent; quippe ab eo æterna necessitate prodeunt. Quapropter neque ab agentibus naturalibus, quamtumvis liberis, aliter fieri possent, ac fiunt, cum ista etiam ex æterna necessitate operentur, licet nobis aliter videatur. Liceat hæc repetivisse, ut difficilis materia clarius intelligatur.

Sed istis bene consideratis, & suppositis, ego quæro ab J. B. an ista quæ ille appellat actiones, & effecta entis necessario existentis, ab eo edita, & effecta fuerint vel non? Si hoc secundum, ergo non sunt ejus effecta, nec actiones, nec agere est ejus attributum: si primum, ergo aliquando vel ab æterno, hæc effecta, & actiones effecit. Si fecit, ergo ex nihilo fecit, cum nihil aliud assignare possit, ex quo faceret. Tenetur ergo fateri, aut quod agere non est attributum entis necessarii, aut si est attributum, quod aliquid necessario egit, cum ex suo axiomate, agere nil aliud sit, quam agere aliquid. Quod si aliquid necessario egit; ergo ex nihilo; cum aliquid non præsupponatur, ex quo, & circa quod operaretur. Non igitur sui primi axiomatis inconveniens vitare quit, scilicet quod aliquid fieret ex sui non esse. Constat apertè, quia licet actiones & effecta in eo ente necessario existente ab æterno suo modo extiterint, ita ut necessario suo tempore, vel in ipsa æternitate fuissent; nemo tamen asseruisset,

ſſet, quod quin ab eo ente agerentur, ex-
ſtebant in vel cum ente neceſſariæ exiſten-
iæ: eſſet quidem res antequam fieret: &
ns neceſſarium non eſſet agens: & ſi agens
ſt; illa omnia egiſſe neceſſario conſequi-
ur, vel nil egiſſet. Quod ſi ab æterno ea
ffecta, & actiones egit, vel ex nihilo, vel
x aliquo egit. Sequitur etiam evidenter,
ullum poſtea agens aliquid agere poſſe,
um omnia jam acta in æternitate ſuppo-
eret; & actum agere non minus impoſſi-
ile ſit, quam ex nihilo agere; potius magis
epugnans, utpote quod hoc queat evincere
nfinita potentia, non vero aliud quod ob-
ectivè repugnat.

His poſitis reſtat evidenter, quod licet
lud ens neceſſarium indiſpenſabiliter, &
ecundum ſuæ eſſentiæ neceſſitatem o-
nnia effecta, & actiones ab æterno produ-
iſſet, hæc ad ſuam eſſentiam minime per-
nerent, quippe nullus effectus pertinet ad
ſſentiam ſuæ cauſæ, eam potius conſtitu-
am ſupponit, & actu exiſtentem, juxta
hiloſophicum axioma: unumquodque
peratur ſecundum quod eſt in actu. Eſt
gitur falſa ſua tertia propoſitio: quod agere
t attributum eſſentiale illius entis neceſſa-
ii, ſi per τὸ agere, intelligit, ut facit, ef-
ectus productos, & actionem naturalium
gentium; cum hæc ad primi ſeu neceſſa-
ii entis eſſentiam haudquaquam pertine-
nt. Eſt tamen certum, & indubitabile,
uod actiones, ſeu agere agentium particu-
rium, non ſunt æternæ exiſtentiæ, ſicuti
nec

nec sua agentia; sed quod noviter, & ex nihilo fiunt, quamvis respectu entis necessarii, indispensabili necessitate fiant: siquidem ea necessitate non est aliquid ex quo esse habuerint: perperam igitur ne fiant ex nihilo, ad æternam necessitatem recurritur: ex qua id dumtaxat inferre queunt; quod quæcumque fiunt, respectu ad primi entis naturam, necessario fiunt, nec aliter fieri possent.

Sed ut primum illud axioma, ut ab eis intelligitur, observaretur, debebant absolute sustinere, quod nullus effectus, nulla actio, nec in æternitate, nec in tempore, ab ente necessario fieri posset; at quia quandocumque fierent, ex nihilo fierent: quod ipsi adhuc enti necessario repugnare fatentur. Sed asserere, quod necessario aguntur, est plane concedere, quod fiunt ex nihilo, siquidem non essent, si non efficerentur: neque ens necessarium esset agens, si nihil ageret, & cum non ex aliquid ageret, demonstrative consequitur, quod ex nihilo: quod nos fatemur, & ipsi mordicus contrarium sustinent.

Sed tota hæc conficta doctrina, ad summam impietatem dirigitur, quam, ut præcipuum scopum sibi proposuit, non veritatem: videlicet mundi creatorem, & directorem negare, eumque ex hominum mentibus detrahere. Etenim si illud ens necessario existens, ita essentialiter agit, ut non possit non agere: si facultatem non habet agendi, & non agendi; oportet, omnia

nnia quæ sunt, semper & ab æterno egisse, iocque nul'a sui deliberatione, sed indis- pensabili necessitate; quare nec mundum creavit, quia voluit, neque eum dirigit ut vult, neque in Natura, quam dicunt, aliquid dispensare, vel mutare quit: esse omnia miracula, ex Spinosa, de medio sublata, quia sunt contra invariabiles & perpetuas naturæ leges, quæ ei enti æterno essentiales sunt, ideo nec defectibiles, neque variabiles: esse totam sacram paginam falsitatis convictam, atque leges divinas hominum vana figmenta. Quidni? atque Deum ipsum, non nisi agens naturale, cujus posse naturæ legibus circumscriptum, atque ligatum: necessario existens, sed ex omnibus rebus, tanquam partibus, & proprietatibus suum esse constituentibus, coalescens: absque judicio: hominibus qui etiam sua libertate utuntur (quamvis & ipsi negent) inferius, & imperfectius. Hæc naturali rationi, ex præcedentibus, constat adversari: & falsis axiomatibus nituntur: ut quod agens infinitæ virtutis, nequeat aliquid facere ex nihilo: quod actu agere ad extra, seu effectus producere, pertinet, ut attributum ad illius infiniti entis essentiam, ita ut ei deficere nequeat: quæ omnia & sanæ Philosophiæ, & rationi rectè informatæ clare repugnant. Plurima ex mera Physicæ & Metaphysicæ ignorantia procedunt. Fingunt sibi principia, & dogmata, quæ non intelligunt, nec meliora sapiunt, quibus has desipientias, quas demonstrationes

nes vocant, aliquando corrigerent. Poteſtne major cogitari inſania, quam quod ſi aliquid fieret ex nihilo, nihil & aliquid ſimul exiſterent? quod ſi agens tranſeat de non agere, ad agere, hi duo contrarii conceptus, neceſſario coexiſterent? quod ſi daretur facultas agendi, & non agendi, vel nunquam ageret, vel utrumque componeretur ſimul, agere, & non agere? quod actiones, & earum termini, aut effectus, ad agentis pertineant eſſentiam, ut attributa eam conſtituentia? quod actiones, & effecta neceſſariæ exiſtentiæ ſunt, quamvis ea effici, variare, & penitus deficere videamus, jam in nihilum deſinentia, ut rerum modificationes, jam diverſis modis mutata, ut ſubſtantiæ? Profecto pro his credendis, non modo ratione, ſed ſenſu communi carere opus eſt.

Pro hac ſtulta impietate ſtabilienda, Deumque mundi conditorem ab eo ſeparatum, eumque ſua infinita providentia regentem, ut ex hominum mentibus delere poſſent: in dogmate quodam ab Spinoſa excogitato, totum fundamentum, idque invincibile, ſe adinveniſſe gloriantur. Quod ſi vanum & falſum demonſtraverimus, totam hanc Atheiſmi machinam miſere corruere fateri devincientur. Tale dogma placuit ſtatuere: Præter unam ſubſtantiam, alteram, vel plures dari eſt impoſſibile: ergo præter totum hoc univerſum, quod vere ſubſtantia eſt, utpote per ſe, & non in alio ſubſiſtens, nulla alia eſt

poſſi-

possibilis, quam Deum homines credunt, & appellant. Demonstrant hoc dogma; quia si essent duæ, vel plures substantiæ, has inter se invicem differre necessum esset. Tunc quæritur, an istæ substantiæ differunt inter se, vel non? si non differunt: ergo est unica substantia, & non plures. Si differunt, ergo per suas differentias: tunc sic: Vel hæ differentiæ sunt substantiæ, vel accidentia: si substantiæ, de his etiam quæreretur per quid differrent? & sic in infinitum procederetur. Restat igitur, quod per accidentia differant, & consequenter quod est unica substantia variis accidentibus diversificata. Hic est Achilles dogmatis Spinosæ. Unde colligit, quod si non est nisi unica substantia, non est Deus substantia quædam ab omnibus entibus distincta, & separata: cum omnia, & ipse unica substantia sint, diversis accidentibus, per quæ differunt, affecta: ergo non est Deus, præter hoc universum; consequentiam concedet, quam veram esse, plurimorum cum extrema ruina, demonstrare conatur. Hoc punctum non tetigit J. B. in suis scriptis. Cum vero, in Spinosæ discipulorum cordibus ut præcipuum sui erroris fundamentum constantissimè hæreat, id non omittere consultum videtur: si quidem eo quod non plures quam unam substantias esse possibiles putaverint, substantiam infinitam ab aliis entibus separatam, distinctam præsumserint; & hoc universum, ut necessario existens, & sibi in Deum constituerunt.

Ideo examinare liceat hujus dilemmatis efficaciam. Primum quamvis substantiarum differentiæ essent substantiæ, non oporteret progredi in infinitum: quia rationes primæ in aliquo genere, non indigent alis, quibus tales constituantur, ut neque lux ut sit lucida, neque existentia ut existat: ita eæ substantiæ quæ essent differentiæ non aliis differentiis indigerent, ut inter se differrent, sicuti neque rationalitas alia eget differentia, ut ab irrationalitate, & ab aliis specierum differentiis differat: quia est prima ratio in linea, vel genere differendi. Forent quidem substantiæ constitutæ in suis speciebus, & differrent per sua attributa essentialia per quæ contraherent illud supremum genus substantiæ, & in eo conceptu per se subsistendi convenirent, & ea attributa per quæ different, essent substantialia, utpote cum essentia idemtificata.

Hoc supposito directe respondemus ad id propositum dilemma, quod differentiæ, diversæ species substantiæ constituuntur, & invicem differunt, non sunt primæ substantiæ ut singularia, quia in se non possunt ut singularia subsistere, & accidentibus subesse; sed sunt secundæ substantiæ, quia non alicui insunt ut accidentia, tanquam subjecto, sed dicuntur secundæ substantiæ, quia nequeunt subsistere, nisi ad singularia contractæ, ut ratio hominis, animalis viventis, quæ substantia sunt: quippe nulli subjecto inhærent, & secundæ, quia non nisi in individuis substantiis subsistunt.

Quod

Quod vero ſint de prædicamento ſubſtantiæ, nemo qui Methaphyſica inſtructus ſit, aliquando negabit. Idque evidenter liquet; quia cum dicimus, Paulus eſt homo, vel eſt ſubſtantia habens humanitatem, nec homo, nec humanitas prædicantur ut accidens quoddam. Alias verum eſſet, quod Paulus eſt accidens; eſt igitur ſubſtantia ratio hominis, ſeu humanitas, quæ cum non poſſit ſubſiſtere, ut abſtracta, oportet quod contracta in ſingularibus exiſtat, cum ipſis idemtificata; ideo dicitur ſecunda, & ut talis à Metaphyſica conſideratur; à Logica vero quatenus induit rationem prædicati, & ſingulare dicitur; prima ſubſtantia, ut ſubjectum, non ſuſtentationis, vel inhæſionis, ſed prædicationis. Ergo plures ſubſtantiæ, cum in natura ſint, in diverſas ſpecies dividuntur inter ſe eſſentialiter differentes, quæ primæ ſubſtantiæ ſunt, quarum differentia vel in eodem ſubſtantiæ prædicamento collocentur, (ut plurimi volunt) vel ad id utpote ſubſtantiales reducuntur. Quarum individua, ſingularia, vel primæ ſubſtantiæ eas contrahentes, realiter inter ſe diſtinctæ Phyſicè exiſtunt, & ſecundum hanc rationem à Phyſica contemplantur. Ecce ſubſtantias ſpecie differentes, & à ſe invicem realiter diſtantes, ſub unico ſubſtantiæ conceptu communi comprehenſas. Inepte igitur ut axioma proponitur, quod nequit dari niſi unica ſubſtantia; quia plures non poſſent per ſuas differentias differre.

Turpem æquivocationem committunt isti: quia diversitatem, differentiam, & distinctionem ineptè confundunt: ideo male inferunt: non possent differre substantiæ: ergo nec esse plures substantiæ realiter distinctæ. Nescio an ex ignorantia, aut ex malitia Spinosa peccaverit. Etenim ea quæ diversa sunt, in nullo conveniunt, nec per aliquid differunt; ut Deus utpote in nullo cum aliis entibus propriè conveniens, per nullam differentiam ab iis differt; sed per totum suum esse, & essentiam. Ideo ab omnibus diversus est: quippe si per aliquid differret, conveniret in cætero, sicuti in genere, & solum per aliquid differret. Quæ vero differunt, in aliquo superiori conceptu conveniunt, ut homo, & brutum in animalitate, quæ insuper per suos differentias dividuntur essentiales, sicuti alia entia accidentales differentias; ut homo magnus à parvo, albus à nigro. Sed essentialiter differt homo ab animali bruto per rationalitatem, à plantis per sensibilitatem, à metallis, & cæteris vita carentibus, per vitalitatem. Sic differunt substantiæ Methaphysicè acceptæ. Hæ differentiæ comprehenduntur ab intellectu eas à rebus abstrahente; sed objectivè substantia rerum sunt, ut mox videbimus.

Ea vero, quæ distinguuntur, nulla indigent differentia, ut realiter distincta sint. Sufficit quod unum non sit alterum;

quod

quod nihil unius in altero ſit, neque aliquid alterius in uno. Hoc eſt, quod in ſe ipſo, per totam ſuam entitatem, unum non eſt alterum. Ad quam diſtinctionem, differentia minimè contribuit, aut aliquomodo influit. Hoc evidenter patet, quia non minus realiter diſtinguitur Cæſar ab Alexandro, quam ab leone, lapide, vel planta; quamvis Methapyſicè magis differat ab iſtis, quam à leone, cum quo in animalitate convenit. Ecce quam diverſum ſit, diſtingui à differre. Pro hoc recte quæritur, per quam differentiam differunt? ſed pro illo inepte quæreretur, per quid unum ab altero realiter diſtinguitur; cum nil aliud neceſſarium ſit, ut diſtinguantur, quam unum per totam ſuam Phyſicam entitatem, alterum non eſſe.

Non eſt igitur idem petere, ſi ſunt plures, quam una ſubſtantia, per quid differunt? ac quærere per quid diſtinguantur? Quia quamvis ſpecie differentes non eſſent, poſſent realiter eſſe diſtinctæ ſubſtantiæ, ſeparatæ, & diviſæ. Poſſunt eædem eſſentialiter, vel accidentaliter differre, ut ſpeciei humanæ individua, realiter à ſe ipſis diſtincta ſunt, eo precisè quod unum non eſt aliud: verum quod ad differentiam attinet, ſolis accidentibus differunt, ut per ſe patet; quam differentiam numericam Phyſici appellant, ſed non ſunt Phyſicè una ſubſtantia; ſed diſtinctæ realiter plures ſubſtantiæ. Quod

si Methaphysicè consideraveris, omnes conveniunt in uno conceptu, seu ratione substantiæ, atque etiam hominis; differunt vero essentialiter ab individuis diversæ speciei, per diversa essentialia attributa, quas secundas substantias esse probavimus. Prædicata essentialia indigitat Logicus. Quod si unica dumtaxat esset substantiæ species, suis attributis essentialibus constituta; non ideo plurima ejusdem substantiæ individua realiter inter se distincta negarentur. Unde igitur tunc inferre posset, quod non sunt possibiles plus quam una substantiæ? Esset quidem unica species, sed quare non plura singularia, invicem realiter distincta? Et cum plures substantiæ species impossibiles esse probare nequeat, ut ex dictis demonstratum est; corruit tota illa machina, super hoc fundamentum structa, ut Deus non esset substantia, ab hoc universo realiter distincta, & separata, ut Religio optime cum ratione associata, decernit.

Sunt quidem plurimæ substantiæ in universo, singulæ limitatæ virtutis, quæ id, ut partes intrinsecò constituunt. Sed omnes singulares sunt, invicem realiter per suas entitates distinctæ, in unico substantiæ conceptu convenientes, & per alios diversos conceptus differentes, qui in singulis specierum singularibus, ad eorum esse contracti, fundamentum intellectui præbent, ut eos præcisos, seu ab-

stractos

ſtractos abſque ſingularitatis conſideratione, cognoſcere queat. Ii reales ſunt, & ſubſtantia rerum, ſed abſtractio ſolius intellectus opus, ut quando ex eodem pomo, colorem abſque ſapore cognoſcit, non aliquid fingit quod ibi non eſt, quantumvis unum, ab altero ſeparatum vel abſtractum intelligat. Pariter philoſophandum de attributis eſſentialibus; quæ quamvis à rebus intellectus abſtractè cognoſcat, ea non fingit, ſunt potius ſingularium ſubſtantia, ſic concepta.

Individuæ ſubſtantiæ diverſarum ſpecierum (ut ante ſæpe diximus) ſe ipſis per ſuas reales ſubſtantias diſtinguuntur, quia unum non eſt aliud. Differunt tamen ſecundum eſſentias: conveniunt quidem Methaphyſicè in ſupremo ſubſtantiæ conceptu, Phyſicè vero convenire in eſſe ſubſtantiæ, aliquo ſenſu dici etiam poſſunt: id eſt quod omnia talia diverſarum ſpecierum ſingularia, ſunt ſubſtantia, per ſe ſubſiſtunt, & non in alio, ut in ſubjecto: & hoc non eſt eſſe unicam ſubſtantiam; ſed plures ſimiles. Differunt etiam Phyſicè, per ſua conſtitutiva ſubſtantialia; formas ſubſtantiales dixere Peripatetici, id eſt formas quæ ſunt principium diverſarum operationum, ut anima rationalis ſubſtantiale principium intellectionis, anima bruti, (ſeu formam dicas) ſenſus, & motus, ſic de cæteris. Per hæc enim diverſorum operum principia, Phyſicè differunt, ſeu in eſſentia

dissimiles sunt; diversarum specierum individua. Quod si novæ Philosophiæ addictus fueris, has formas præter rationalem, non substantiales vocabis, sed essentiales, quamvis ex variis essendi modis coalescant, figura scilicet, numero partium, situ & similibus. Sed quid ex hoc modo philosophandi colligit? Nil profecto, quam quod omnes substantiæ species, solis accidentibus differunt, præter rationalem; non vero, quod non sunt plura individua substantiæ realiter distinctæ: ita ut hoc ens per se subsistens, non sit aliud; sed quod singula sunt per se subsistentia: quamvis eundem substantiæ conceptum contrahant, & de singulis pariter prædictis, ut homo de singulis hominibus. Fac deprecor, idem argumentum cum Spinosa, ut plures non posse esse, quam unum homines probare possis, sic facies; si essent plures homines quam unus, vel differrent per humanitatem, vel per accidentia. Per humanitatem non possunt, quia eadem prædicatur de, & convenit omnibus hominibus, ergo per accidentia; Ergo non est nisi unus homo, diversis accidentibus affectus. Idem prorsus est argumentum, ac illud ab Spinosa confictum, hoc modo: si essent plures quam una substantia, vel differrent per substantias, vel per accidentia? non per substantias; ergo per accidentia: non est igitur nisi unica substantia, variis accidentibus affecta. Sed

istius

istius argumentationis vitium in hoc consistit, quod arguit à Metaphysico, ad Physicum; quasi diceret: Est Metaphysicè unus hominis conceptus, nempe animal rationale: ergo non possunt Physicè esse plures homines. Quod quam ineptum sit, per se patet.

Veniamus tandem ad Deum, qui est unicus nostræ intentionis scopus, ad cujus divinam essentiam, necessariamque existentiam convellendam, hæc omnia axiomata, propositiones, & Mathematicæ, ut ajunt, demonstrationes, hominis execrabilis malitia, frustra excogitavit. Infinitum illud esse, an sub conceptu substantiæ, ut à nobis intelligitur, comprehendatur, à viris doctissimis, in dubium vertitur. Aliqui affirmarunt, sed validissimis, quas omittimus, rationibus, si non ut hæretici, saltem ut erroneam opinionem sustinentes, jam diu damnati fuerunt. Sed cum isti, & Dei, & hominum autoritatem contempserint, alia via nos incedere cogimur: dummodo supponatur, nostram esse sententiam, quod neque ratio entis, neque substantiæ, de Deo, & aliis entibus univoce dicuntur. Aliqui analogice hæc de Deo & creaturis, verificari opinantur. Nos vero, neque adhuc analogicè, sed pure æquivocè, id est, quorum nomen est commune, ratio vero significati omnino diversa. Siquidem ubi nulla proportio, nulla etiam analogia. Cum vero inter

finitum & infinitum, nulla proportio excogitabilis ſit, nulla itidem proportio, inter Deum & Creaturas verſari poteſt.

Verumtamen cum jam evidenter probaverimus, poſſe dari ſubſtantias, realiter inter ſe diſtinctas: ſub una vel diverſis eſſentiis, quamvis ens infinitum, ſub ratione aut conceptu ſubſtantiæ comprehenderetur; nulla tunc ratio vetare poteſt, quominus tale ens neceſſarium, ſeu ſubſtantia infinita, ab aliis re ipſa diſtinguatur; differentiæ nulla habita conſideratione, cum ad realem ſubſtantiarum diſtinctionem, minime conducat: quam differentiam ſi adhuc inquiras, in ejuſdem infiniti entis proprietatibus, quas nos concipimus, & quæ cum eo idemtificantur, facile invenias, ut ſupra ſatis oſtendimus. Quippe talia ſunt neceſſaria exiſtentia, totalis independentia in eſſe, & operari, omnipotentia, omniſcientia: quæ nulli alteri ſubſtantiæ, ſed ſoli enti neceſſario, quod Deum agnoſcimus, poſſunt attribui: per quæ ab omnibus eſſentialiter differt, quæ ejus ſubſtantia ſunt, ideoque ab aliis entibus non modo differentia, ſed omnino diverſa ab toto univerſo ſeparata, & extra omnia entia ſubſiſtens.

Propositio IV.

Actionis, & effecta necessarii entis, sunt, aut fiunt per æternam necessitatem, tales quales sunt.

Demonsratio.

INtendit demonstrare, quod agere, actiones, & effecta entis necessario existentis, necessario etiam existunt: ideoque de necessitate talia sunt qualia sunt: & probat, quia hæc ad necessarii entis essentiam pertinent, ut ejus propria attributa: sunt igitur pariter ac illud necessaria, & immutabilia: quippe agere attributum est entis necessarii, actio, ut ait, τοῦ agere modificatio, effecta, ad quæ agere & actio necessario terminantur. Quare si unum necessario convenit illi enti, cætera etiam necessario conveniunt, & essentialiter.

Plura supra, circa τὸ agere, & actionem atque effecta jam diximus, quæ non oportet repetere. Id solum adhuc recolere opus est, ad majorem rei claritatem; quod esse activum pertinet ad attributum essentiale entium naturalium: agere, vel actio, ut quid consequens ipsorum naturam. Sunt enim agentia in potentia ad agendum. habent facultatem agendi, & cessandi ab actione: non vident oculi,

donec lumine illustrentur objecta, neque ideò sunt mortui, quia faculatem habent videndi, si recte præsentetur visibile.

Ex his a me circa ens necessarium concessis, protinus argumentum conficit: ergo omnia quæ in Natura aguntur, saltem respectu entis necessario existentis, necessario fiunt, & talia qualia sunt, cum ab æterno id necessarium ens voluerit, quod sic essent & non aliter: nec tale velle (quod idem quod agere) mutabile est, sed absoluta necessitate tale. Hæc consequentia impiorum hominum animos ita persuasit, ut à veritatis via prorsus recesserint, & omnem religionem de medio sustulerint, omniaque Dei miracula abnegaverint: ejusque providentiam homines deprecari ridiculum existiment. Sed veritatis amatoribus, & qui cordis pietatem insipienter non exuere, negotium non adeo difficile proponitur. Concedimus quod omnia, quæ hoc in universo fiunt, respectu infiniti, & necessarii entis, immutabilia sunt, & non aliter fieri possunt, cum ab æterno talia qualia sunt, fuerint per divinum æternum velle decreta. Talis est quam Naturam dicimus, cui Deus æternas leges præstitit, & in rerum stabilito, & necessario ordine consistit. Sed idem ens infinitum quod Naturæ leges ab æterno statuit, etiam ab æterno in tali occasione, & tempore, ob majorem sui gloriam, ut homines cognoscerent eum esse universi, atque

naturæ legum conditorem, voluit, quod hæ Naturæ leges dispensarentur, & ab ordinato agendi modo mutarentur. Hæc naturæ mutatio, non minus fuit à Deo in sua æternitate volita, & decreta, ac tota ipsa Natura. Mutantur quidem leges Naturæ, sed non mutatur velle Dei, qui ab æterno voluit, quod in tali tempore, & occasione mutarentur; ideo hæc mutatio respectu Dei, non minus naturalis est, quam cæteræ omnes Naturæ leges, cum ab eodem principio profecta fuerit. Hinc omnia quæ nos miracula admiramur, sunt quidem nobis merito talia, quia præter ordinarium rerum ordinem, seu naturam eveniunt, ex qua mutatione Deum totius naturæ conditorem agnoscimus, & reveremur. Sed quamvis hominibus noviter à Deo facta videantur, intellectus melius instructus clare agnoscit Deum sic ab æterno voluisse, ob peculiares suæ infinitæ providentiæ fines, sed etiam cognoscit, quod si præter ipsam Naturam non esset Deus, ab ea separatus, & ejus statutor, atque Dominus, talis mutatio nunquam fieri posset: siquidem Natura contra suas leges agere nequiret.

Sed his non obstantibus, aliud non minus dubium emergit. Ad illam propositionem *agere est aliquid agere*, supra diximus, id verum esse: quia repugnat actio vel agere, sine effectu qui agatur: neque comprehensibile est agere, & nil

agere; imo rationi repugnans recte putatur. Si igitur agere Dei æternum est, id etiam quod agitur, est pariter æternæ existentiæ, vel Deus ab æterno egerat, & nihil agit. Ergo fateri devincimur, vel quod agere Dei non est æternæ, aut necessariæ existentiæ, vel quod ab æterno fuerant effecta, ad quæ τὸ agere terminabatur: quæ *Spinosista* est propria assertio.

Istius quæsiti difficultas, in eo dumtaxat consistit, quod Philosophi isti vel non intelligunt, vel non intelligere affectant, quod non omnis actio terminatur in effectum, quippe non omnis terminus actionis, semper efficitur. Etenim aliquando habet rationem objecti, in quod actus terminatur alicujus potentiæ, ut de sensibus externis Doctiores opinantur, quod nullam expressam speciem producunt: quia est cognitio experimentalis, & objecta in se ipsis percipiens. De internis, & adhuc de intellectu, eandem sententiam Doctissimi sustinuere. Sed de voluntate quis dubitat: quod objectum volitum terminat volitionis actum ut objectum, quin voluntas suum objectum producat. Sunt enim Creaturæ possibiles, objectum intellectus divini, non tamen sunt objecta producta; quia vult Deus, quod hoc universum futurum esset in suo tempore; donec erat futurum, ut tale ab æterno erat terminus, & objectum illius velle divini, sed jam existens, ter-

minat

minat illud velle ut effectum? Tota mutatio se habet ex parte Universi, quod antea respiciebatur, & terminabat id æternum velle, ut objectum aliquando futurum, post vero ut jam factum, & existens: quia Deus in tota sua æternitate voluit quod fuisset, nisi quando futurum voluit. Velle Dei idem, & perpetuum fuit & est, sed creatura fuit primo futura, postea existens per idem velle, absque alia actione qua id mutaretur, ut creatura existeret; cum ipsum velle sufficiat ut existat, absque alio agere, seu causalitate. Igitur directe respondetur, quod agere Dei semper habuit terminum, vel ut objectum futurum, vel ut jam effectum quando existit; itaque hoc universum fuit ab æterno ut futurum, & in suo tempore existens à Deo volitum: & secundum hoc duntaxat velle, seu agere divinum terminavit. Ex quibus liquet illius propositionis falsitas: *At idcirco verum etiam est, quod non Actiones modo, per æternam necessitatem tales sunt, quales sunt, verum etiam effecta, per æternam necessitatem talia fiunt, & sunt qualia sunt.* Quæ propositio in eo dumtaxat sensu putatur vera, quod actiones, & effecta, necessario talia sunt, qualia sunt, quia infiniti entis voluntas, talia esse voluit, & quod essent qualia sunt. Quod de iis solummodo intelligi oportet quæ nobis contingentia videntur, quæ supposito velle entis infiniti, omnino necessaria sunt,

sunt, & qualia sunt; non vero de rerum essentiis, quarum veritates æternæ sunt, & indispensabiles, quia nulla potentia fieri potest, quod quadratum non constet quatuor angulis æqualibus: vel quod homo non sit animal rationale: quia contradictionem evidenter involvunt; sed per velle Dei, homo existit vel non existit, in hac, aut altera temporis mensura, his vel aliis accidentibus, seu modis affectus. Hinc divinam providentiam agnoscimus, per varias rerum mutationes, quæ nobis casu evenire apparent, cum à Dei voluntate omnia dirigantur. Hæc non æterna necessitate sunt, & talia qualia sunt, non ob aliam quam male fingit necessitatem, ut essent, ut Dei æternam libertatem, & providentiam oppugnet.

Refutatio J. B. defensionis suæ demonstrationis, adversum cujusdam refutationem; cujus judicium petitur.

AIt quod *per attributa*, res istiusmodi intelliguntur, *quæ non ipsum ens, sed ejus naturam constituunt*: *adeo ut ejus natura, per attributa, & attributa per rei naturam constituantur*. Parcat nobis iste Philosophus, improbabilia profert, ut qui attributa à natura distinguere nequit. Est quidem verum quod natura per sua essentialia attributa constituitur: non per suas proprietates, quæ Natura jam con-

ſtituta effluunt, ſeu emanant. Neque per ſingula attributa eſſentialia conſtituitur Natura, ſed per omnia attributa, ut ad conſtitutionem copulantur. Profecto neque rationalitas, neque animalitas hominem conſtituit, ſed utraque ſimul: unum ut eſſentia, alterum ut differentia, ex quibus emergit ſpecies conſtituta, ſeu hominis natura. Falſo igitur, & inepte aſſeritur, quod attributa per Naturum conſtituuntur, ſiquidem Natura non conſtituit attributa, ſed iis conſtituitur ut ſuis partibus Metaphyſicis. Idem prorſus eſt ac aſſerere, quod partes conſtituunt totum, & quod totum conſtituit partes: hoc certe eſt ridiculum. Fortaſſe volebat dicere, quod attributa eſſentialia naturæ conſtitutiva convertuntur cum eſſentia ab eis conſtituta, idque collective ſumpta. Ex. gr. animal & rationale ſimul ſunt homo, homo eſt animal rationale, & animal rationale eſt homo, recte convertuntur: nunquam tamen verum, quod homo conſtituat animalitatem, & rationalitatem, ex quibus ipſe conſtituitur, ut eſſentialibus attributis. Exulet igitur à ſapientum mentibus ea propoſitio, quod eſſentia ſua attributa conſtituit.

Addit: *cum autem nulla res eſſentialiter exiſtere poſſit, abſque quibuſdam qualitatibus: conſequenter ipſa qualitates eodem modo conſideranda ſunt quo res ipſa.* Abutitur voce qualitatis, loco attributi eſſentia-

tialis, nec recte dicit quaidam qualitates abstinet à vocibus dogmaticis istius scientiæ, & aliis utitur ad suum placitum, quod aliud diversum significat: qualitates significant accidentia quædam, attributa vero prædicata essentialia rerum. Transeat hoc, quia etiam ars *Atheismi* suas voces dogmaticas confinxit; ad alia properemus, quæ ejusdem farinæ sunt examinanda. Ex eo quod res nequeunt absque aliquibus qualitatibus existere, infert quod eadem modo considerandæ sunt, ac res ipsæ. Sed immerito qualitates, eodem modo quo res considerari jubet. Quippe universim propositione accepta, multæ sunt qualitates, sine quibus potest rei natura existere, quæ ad rei naturam minime pertinent, ut varii essendi modi, quibus substantia corporea afficitur. Si per qualitates essentialia attributa velit intelligere, fatemur sine iis naturam existere non posse: non tamen ideo consideranda sunt, ut ipsa natura, neque in Metaphysicis, nec in Physicis, nisi quoad existentiam: quia attributa semper considerari oportet, ut partes constituentes, ut genus & differentia; natura vero ut species. Sed Physicè substantia corporea, & anima hominis partes sunt, ejus naturam constituentes. Sed neque corpus, neque anima sunt, aut considerantur, ut hominis natura; sed ut ejus Physicæ partes. Igitur frustra asseritur, quod quia natura non potest existere sine attributis, eodem

eodem modo confiderari debent ac natura ipfa; fed fingula fuo modo confideranda funt attributa, ut quæ naturæ effentialiter infunt (liceat fic loqui) velut proprietates ab ea emanantes; natura ut cui infunt attributa, vel proprius, quæ de natura ut conftitutiva dicuntur, vel proprietates.

Pergit dicens, quod opponens non recte fuam tertiam definitionem intellexit, quam ut clarius explicet, addit: *quia res quæ modum exiftendi adquirit, non eft actio.*

Recte dictum, fiquidem res quæ per actionem exiftit, eft terminus, vel objectum actionis, non vero actio ipfa. Sed notare oportet, quod non dicit, res quæ per actionem exiftit, feu res quæ exiftentiam acquirit, ne fateatur rem aliquam de novo exiftere, quia fic fieret res ex nihilo; fed quæ modum exiftendi acquirit, quippe modi exiftendi noviter funt, eam entitatem, feu fubftantiam afficiendo, non tamen exiftentia rei noviter eft; fed de æterna neceffitate: quam infaniam fupra late dejecimus.

Progreditur: *Sed hæc tantum eft actio, per quam res fuum exiftendi modum acquirit.*

Perfeverat in eodem falfo principio, quod res non poteft produci, quia omnis res eft neceffariæ exiftentiæ, ideoque agentis actiones, non in effe aliquod terminantur, fed in modos effendi, idcirco

co nulla creatio, ſeu nulla productio, ſed exiſtendi modorum variatio. Cujus unicum fundamentum eſt; quod aliquid repugnat eſſe ex nihilo: ſed quam male hoc fuerit intellectum, abunde demonſtravimus. Subdit: Adeo ut in ipſa actione, eſſentialiter exiſtendi modus ſit. Ex quibus ego tale argumentum conficerem: Actiones ſunt neceſſariæ exiſtentiæ: ergo quidquid eſſentialiter eſt in actionibus, pariter neceſſario exiſtit: at ut ipſe aſſerit, in actione eſt eſſentialiter modus exiſtendi rei: ergo etiam modus exiſtendi rerum eſt neceſſario exiſtens. Non credo quod ille nobis concedet, non modo res & actiones, ſed rerum exiſtendi modos neceſſario coexiſtere, ita ut partium exiſtendi modus in horologio æternus fuerit, & neceſſario extiterit; ergo vel modi exiſtendi rerum, non ſunt eſſentialiter in actione, vel in ipſa aut cum ipſa neceſſario coexiſtunt: quia id quod alicui eſſentialiter ineſt, abſolute repugnat quod non inſit. Quod addit actionem eſſe modificationem τοῦ agere, ſupra impugnavimus: cum agere & actio idem prorſus ſit in rebus limitatis, ideoque actio non poteſt eſſe modificatio τὸ agere, ſicuti neque ſui ipſius.

Concludit quod hæc convertuntur: omnis actio eſt modalis determinatio: omnis modalis determinatio eſt actio. Primum tranſeat: Secundum plane falſum eſt: quia plurimi ſunt modi res de-

terminantes, qui actiones non ſunt, ſed diverſi generis. Partium poſitio eſt modus exiſtendi, partes tamen non eſt actio, quantumvis partes determinet ad talem modum exiſtendi: non ergo omnis modalis determinatio eſt actio, & ſi per has voces aliud vult intelligere, amplius ſe explicare debebat, ne impropriis, & non uſitatis terminis abditiora ſimulet, & quæ fortaſſe explicita, vel nullius ponderis erunt, vel ut cætera erunt improbabilia.

Ait amplius, quod Axioma tertium ſpectat aperte dixi: qualis eſt cauſa quatenus cauſat, talia ſunt effecta; hoc eſt quales ſunt modi determinationis in actione, tales etiam ſunt modi determinationis in effectis: quia cauſalitas in cauſa, ſola eſt modalis determinatio in actione. Hæc omnia ut ſonant nullam veritatem continent. Supra jam ſatis probavimus, effectum non eſſe ſimilem cauſæ quatenus cauſat, potius cauſa quatenus cauſat, eſt omnino diſſimilis effectui, qui ſolum ut talis induit rationem cauſati.

Diximus etiam quod nullus eſt determinationis modus in actione, quia actio e ipſa, & per ſolam ſuam entitatem eſt determinata ad talem effectum, ſiquidem actio ut ſe tenet ex parte effectus, eſt nil præter ejus fieri. Quamvis ut ſe tenet ex parte agentis, habeat conceptum cauſalitatis, qua prorumpit e potentia in actum ut cauſet: eadem entitas eſt diverſimode conſiderata, ſed

nullo

nullo ſuperaddito modo, eſt determinata ad talem effectum. Fruſtra igitur dicitur, quod ſunt modi determinationis in actionibus.

Si vult dicere, quod qualis eſt actio, eſt etiam effectus ad quem terminatur, quia actio nil eſt niſi fieri effectus, eſt quidem veritas per ſe nota: quia calefactio non poteſt terminari, niſi in calorem, generatio hominis in hominem; nec per generationem plantæ, generabitur lapis. In hoc ſenſu eſt verum dicere, quod qualis fuerit determinata actio, erit determinatus effectus. Sed hoc artificioſum non eſt, nec doctrinale, quod per ſeipſum omnibus conſpicuum eſt, nec aliquæ utiles, aut ſcientificæ conſequentiæ inde deduci queunt.

Subdit: *cauſalitas in cauſa, ſola eſt modalis determinatio in actione.* Quid vult dicere? certe non ſe explicat.

Cauſalitas in cauſa, eſt virtus ad agendum ipſius cauſæ: ſed in actione eſt propriè cauſalitas, vel ut formalius loquamur, cauſalitas cauſæ eſt actio, qua producit ſuum effectum. Hæc actio, ſeu cauſalitas, ſuapte natura eſt determinata ad ſuum effectum: quippe individualis actio, & non univerſalis; etenim actio, ſeu cauſalitas univerſaliter ſumpta, eſt omnino indeterminata, & omnibus actionibus communis: ſed Phyſicè actiones individuæ, per ſuas entitates, ad ſuum effectum ſunt determinatæ. Ideo falſo

aſſe

asseritur, quod *causalitas in causa, sola est determinatio modalis in actione*: nisi velit dicere, quod singulæ causæ, non nisi determinatas edunt actiones. Sed quid inde consequitur, quod scientificam speculationem redoleat?

Prosequitur: quod *per actionem intelligit omnem motum, quocunque nomine appelletur.*

Concedimus in rebus creatis, quia infinitum non movetur ut agat, neque agit medio aliquo motu, seu actione. Addit quod per *non agere* intelligit *omnis motus, seu actionis remotionem.* Eatenus etiam in rebus creatis: videamus quid inferat. Addit: *quapropter ostensa necessitate actionum, eadem opera probatum est, omnem rationalem actionem, esse necessariam.*

Hoc erat intentum totius controversiæ; pro quo struendo, illa Axiomata demonstrabantur. Sed quam vere, ex dictis satis liquet. Vult igitur quod omnis rationalis actio, sit necessaria. Sic formatur argumentum demonstrativum ex suis principiis; *Omnis actio est necessaria (utpote qua non potest fieri ex nihilo.) Sed omnis rationalis actus est actio: ergo omnis rationalis actio est necessaria.* Sat bene concludit, sed falso: quippe major propositio non est vera: siquidem omnis actio agentium naturalium, contingens est; adeo ut possit non esse, & absolute non fuit, antequam ab agente eliceretur. Est enim proprietas agentium, posse causare;

ſare; at actu cauſare, non niſi accidens, ſeu modus quidam. Primum neceſſarium eſt, donec agens extiterit, utpote neceſſariam cum eſſentia connexionem habens: ſecundum plane defectibile, ut quid eſſentiæ accidentaliter ſuperveniens. Præterea cum actio nil aliud ſit, quam effectus; & cum iſte non fiat ex nihilo, ſed ex præſuppoſito ſubjecto, (ſingulis in ſuo genere) ideo neque actio fit ex nihilo; potiùs circa idem ſubjectum verſatur, ex quo effectus fit. Quod evidenter convincit: quia ſi effectus fit ex aliquo, ergo ipſum fieri effectus, quod eſt actio, non eſt ex nihilo: implicat enim contradictionem, quod effectus fiat ex aliquo, & quod fiat, fit ex nihilo.

Hoc univerſim verum eſt, de omnibus naturæ agentibus; ſed de actionibus rationalibus aliquid amplius ſpeculari expedit. Hæ prout ſub communi actionis conceptu comprehenduntur, ſunt pariter de contingentibus, non vero neceſſariæ exiſtentiæ ſed in quantum aliquæ ex eis liberæ ſunt, quæ à libera voluntate prodeunt, aliæ quæ ab intellectu, non ſub ratione volentis, ſed cognoſcentis eduntur: hæ ſunt neceſſariæ, prout opponuntur libero, illæ voluntariæ, ſeu liberæ, prout opponuntur neceſſario. Sed naturæ neceſſariæ exiſtentiæ, ſed mere contingentes, neutræque fiunt ex nihilo, ſed ex ſpeciebus reſervatis extrinſecus advenientibus, vel ex ideis à Deo creaturæ

rationalis menti, in sui productione inditis: Ex quibus rationales actiones progignuntur. Negat? Sed ego quæro: an si non legisset posthumum librum *Spinosæ*, & eorum dogmatum ideas in mente infeliciter recepisset, servaretque, posset hæc Axiomata, propositiones, & demonstrationes ratiocinari? non certe: ergo tales actiones rationales, nec semper extitere, neque eas fecit ex nihilo, sed ex his ideis, quas noviter admisit, & talibus ratiocinationibus materiam præbuere, ex qua fierent. Sed quod deterius est, neque sunt necessariæ, ut opponuntur libero, sed maxime liberæ, ut necessario sequatur impietas.

Pergit in sua responsione, & supponit, quod N. N. non negabit, quod *in rerum natura existit essentialiter motus, seu agitatio:* sicuti non negavit, circa suam primam propositionem, quod aliquid essentialiter existit.

Si intelligere vult quod in natura, seu rebus naturalibus est essentialiter virtus activa, conceditur, donec existunt in singulis, ut eorum natura fuerit, sive proprii motus, sive mutationis, vel cujusvis generis actionis sit elicitiva. Si vero de actuali motu, & agitatione, aut actione intelligi velit, dummodo intelligat, quod essentia motus in natura existit, quod vero ex sua essentia habeat existere, id est quod necessario existit, est prorsus

à veritate alienum, ut ſupra oſtendimus. Quod ſi inferat: Ergo ſi res aliqua actu non agit, aut movet, erit mortua, utpote actione privata: negamus conſequentiam, & (improprio loquendi modo non reſputo) dicimus, quod ſi res aliqua eſſet actione vel actu negata, eſſet (ut ait) mortua, immo non eſſet, quia eſſe eſt propter operari: ſi ergo operativa non eſſet, fruſtra in natura eſſe diceretur, & abſque omni fine. Eſſet quidem vacua natura, & ad nil eſſet. Si autem fuerit actione privata, id eſt abſque actuali actione, abſque agere in actu ſecundo; quæ tamen aptitudinem habet ad agendum, quamvis ob aliquam circumſtantiam, vel impedimentum non actu agat, non erit mortua: ſiquidem talis dumtaxat dici poteſt, quæ agendi negationem habet, id eſt quæ per ſuam eſſentiam, nullam operandi facultatem obtinet. Talis quidem in natura concedi non poteſt, quæ nil fruſtra, & abſque fine eſſe decrevit.

Tandem in ultimo paragrapho clarius ſuam mentem aperuit, & quomodo ille intellexerit, quod aliquid nequeat fieri ex nihilo; unde & res, & actiones neceſſariæ eſſe exiſtentiæ, Mathematice demonſtret, plane nobis explicuit, & magis plane oſtendit, quod Philoſophiæ veteris, & recentis, atque principiorum veræ Metaphyſicæ, vix habet umbram, eamque tenebroſam. Oportet hæc examinare. Ait igitur quod non agere idem eſt

ac mors, quare non posset à non agere, dari transitio ad agere: hoc impossibile his verbis depingit: *Potesne jam concipere, quod ex morte vita posset provenire? Istud asserere, quid aliud esset quam meræ privationi tribuere causalitatem multorum effectuum? quod idem ac si dicas, in nihilo, id est privatione τοῦ aliquid, est causalitas effectuum, vel τοῦ aliquid: quod directa fronte cum Axiomatibus concessis pugnaret.* Verisimile enim est te intellecturum, quod de omnibus privationibus negare causalitatem suorum contrariorum, idem est ac si dicas, essentialiter actionem æternam esse &c.

Hæc ad literam descripsimus, ut evidenter pateat, quam ineptis fundamentis Atheismi portentosa doctrina nititur. Supponit ut verum dogma, quod si aliquid fieret ex nihilo, ipsa privatio, nihil, aut non esse causare debebat τὸ aliquid, influere & exercere causalitatem in τὸ aliquid. Nescio quis malus spiritus adeo stultum mendacium menti indiderit. Dixitne aliquis, vel aliquando somniavit quod si aliquid fit ex nihilo, τὸ nihilum esset causa, in aliquo causandi genere τοῦ aliquid? Sed ut amplius detegatur inscitia, quæro, de quo causalitatis genere loquitur, quæ privationi tribueretur: si ex ipsa aliquid fieret? An de efficienti? Hoc asserere foret ridiculum, quia quando quæritur, au aliquid fieri possit ex nihilo, est idem ac inquirere, an aliquod

efficiens possit aliquid ex nihilo efficere, non vero an ipsum nihilum causare possit aliquid. Non igitur ea causalitas quam privationi denegat, est in genere efficientis. Itaque si aliquid fieret ex nihilo, à suo efficiente fieret, non à privatione. Cum etiam causalitas formalis & finalis, ad propositum hoc minime adduci possint, restat dumtaxat causalitas materiæ, seu subjecti, de qua dubium præsens instituitur, an possit aliquod agens suum effectum producere ex nihilo, id est absque subjecto, seu materia ex qua fiat, absque causalitate causæ materialis? Non enim dubitatur, an aliquid absque aliquo agente fieri possit, sed an agens sine alio præcedenti, ut subjecto materiali, aliquid facere queat.

Cum dicimus aliquid posse fieri ex nihilo, causalitatem materialem negamus ex qua, non vero efficientis causalitatem à qua producatur. Quomodo igitur talem causalitatem in genere materiæ, privationi concedere tenemur? Si enim asserimus, aliquid fieri ex nihilo, idem est ac dicere, quod nullius causalitatis materialis interventione, aliquid producitur. Respondit pro inconvenienti, quod privatio talem causalitatem exerceret in effectum; quod idem est ac affirmare sine causalitate materiali fieri non posse. Nonne hoc est cum conclusione respondere? Patet discursus: quia talis est respondentis argumentatio: Si aliquid fieret ex nihilo,

ilo, τὸ nihil influeret, ſeu cauſaret τὸ liquid: quia abſque tali cauſalitate τὸ liquid fieri non poſſet. Verumtamen oc eſt quod negamus, τὸ aliquid non eri poſſe ab aliquo agente, ſine illa cauilitate ex aliquo, maxime quidem ex ihilo, cui nulla poteſt attribui cauſalis. Sed in hoc conſiſtit error, quod re-ondens cauſalitates per ſua genera diſtinuere neſcivit, efficientis cauſalitatem, um materiali concurſu ad effectum male onfundit: idcirco quando ait, quod priatio cauſaret effectum, efficientiæ caulitatem intellexit, & agentis cauſæ à ua effectus fit, penitus fuit oblitus. Nec aterialis concurſus in mentem venit, de uo dubitatur, an ab aliquo agente ſuppleri poſſit; quod idem eſt, ac an ex niilo poſſit produci ſuum effectum.

Ex dictis colligitur, quam male inert reſpondens: quod ſi aliquid fieret ex ihilo, ſcilicet ex non eſſe, τὸ non eſſe auſaret, & influeret in multos effectus. t fallitur, qui hoc eſt fieri ex nihilo, uod nihil materialiter influat in effectum. ide puerilem committit æquivocatioem, quaſi diceret, nihil materialiter fluit in effectum, ergo influit materiaer in effectum, ipſum nihil. Sed hæ int nugæ, pueris etiam indignæ. Et iat Reſpondens, quod ſi aliquid fiat ex hilo, ſufficit actio ſui efficientis, à quo tus effectus, ſecundum ſuam entitatem oducitur, quin non eſſe aliquo modo,

ad effectus esse concurrat in aliquo causationis genere. Poterit igitur jam abstinere ab ea sæpe repetita *morte*, nec amplius vereatur quod *mors* aliquam causalitatem in *vitam* exerceat. Siquidem jam novit, quod vita non fit ab morte, tanquam efficiente, neque tanquam causa, quæ causalitatem instar materiæ influat in vitam; sed tanquam ex termino extrinseco privatio. Sic loquimur, ut ipsum non esse significemus. Quod ut supra diximus, non solum non impedit, quo minus aliquid fiat ex sui non esse: sed potius est impossibile quod fiat, si non intelligatur antea non esse. Non quod non fuisse influat, sed quia nequit intelligi quod fiat, si non intelligatur antea non esse.

Neque etiam timeat, quod isti contradictorii conceptus simul unientur, nempe esse aliquid, & nihil. Ego certissime spondeo, quod tale inconveniens & impossibile, nunquam Deus nec natura facient, & quod posito nihilo, non tunc erit aliquid, & quod posito aliquod, non amplius erit nihil. Hæc omnia sunt lumine naturæ nota, quæ ratio mediocriter instructa negare non potest, nisi ad lubitum decipi voluerit vanis cogitationibus, ab omni vero distracta. Neque in posterum sua quæ *Axiomata* appellat, & suas quas ostentat *demonstrationes*, his nominibus significare audeat, cum talia non sint, sed vagæ mentis periculosæ illusiones.

Quod

Quod si hæc rudi calamo scripta attentius meditetur, falsis præjudiciis radicitus depositis, rationem cum religione optime conciliabit, dummodo religioni, ut excellentiori, imbecillem rationem velit subjicere.

Quæ prolixe scripsimus, ad pauciora verba ut constringamus, respondentis stylum observantes, ad Propositiones etiam, & demonstrationes reducere non displicebit.

Propositio I.

Non repugnat aliquid fieri ex nihilo.

Demonstratio.

EA solum repugnant, ex quibus concessis, contradictoria simul componuntur; sed si aliquid fieret ex nihilo, non contradictorii conceptus componerentur, seu simul unirentur. Ergo nulla sequeretur contradictio, vel repugnantia. Id patet, quia posito nihilo non aliquid intelligitur, & posito τὸ aliquid, non amplius intelligitur nihil. Non igitur simul sunt, nec unita. Potius invicem exclusa: sicuti neque repugnat, quod una dies ad alteram insequatur quæ transivit: maxime quod altera quæ transivit, cum hodierna simul existat. Ergo non repugnat, aliquid fieri ex nihilo, siquidem nihilum

cum aliquid non uniretur, quamvis aliquid fieret ex nihilo: neque hæc quisquam somniavit.

PROPOSITIO II.

Si datur ens necessario existens, hoc potest facere aliquid ex nihilo.

DEMONSTRATIO.

OMne id quod non repugnat, potest fieri ab agente infinitæ potentiæ: sed non repugnat aliquid fieri ex nihilo: Ergo potest fieri ab agente infinitæ potentiæ. Major est per se nota. Minor constat ex prima Propositione. Consequentia concludit. Quod vero ens necessariæ existentiæ, sit etiam infinitæ potentiæ, per se patet: quippe agens necessariæ existentiæ, est infinite perfectum non minus in agere, quam in esse; cum agere, seu potentia, cum ipso idemtificatur. Quia existentia agentis, necessario omnem dependentiam excludit, atque ideo omnem imperfectionem in suo agere. Cum vero impotentia circa possibilia, imbecillitatem & imperfectionem importet, evidenter sequitur, quod hæc repugnet agenti summe perfecto, quale est ens necessariæ existentiæ: quæ infinita perfectio, à nullo limitata, & consequenter potentia agendi, quæ cum ipso idem est. Ergo potest fieri aliquid ex nihilo; cum non re-

epugnet, ex parte factibilis, seu subjecti.

PROPOSITIO III.

Datur ens necessario existens.

DEMONSTRATIO.

POssunt omnia quæ in universo sunt, contingenter existere, ita ut potuerint non existere; sed illa quæ contingenter existunt, ab alio existentiam habuere: Ergo est aliquid, à quo omnia quæ in universo sunt existunt Si major propositio vera sit, demonstrative concluditur: quæ sic ostenditur: Ideo asseris, quod ea quæ in universo existunt, non possunt contingenter existere, quia repugnat quod fierent ex nihilo. Ideo supposito quod sunt, necessariæ existentiæ erunt: Sed ut patet ex prima Propositione, non repugnat, quod contingenter existunt. Quod si non repugnat, quod universum contingenter existat, quia potuit fieri ex nihilo: ergo non repugnans agens necessariæ existentiæ, à quo ex nihilo fiat. Hoc etiam est per se notum, quia si repugnaret agens, quod possit aliquid facere ex nihilo. Quod idem est ac asserere, repugnat agens, quod ex nihilo aliquid faciat. Concesso igitur quod non repugnat agens necessariæ existentiæ, evidenter sequitur quod est tale agens: cum si non repugnat quod sit, à nullo impediri potest, quo minus sit: cum necessaria existentia, in suo es-

sentiali conceptu includit, à nullo dependere ut existat. Ergo si non repugnat, necessario existit: & universum ex nihilo facere potuit.

PROPOSITIO IV.

Attributa, seu proprietates, quas intelligimus in ente necessariæ existentiæ, pariter necessario existunt ac ipsum.

DEMONSTRATIO.

TAlia attributa seu proprietates idemtificantur, cum ente necessario existente: ea vero quæ cum essentia idemtificantur, per eandem existentiam existunt: ergo si illud ens necessario existit, attributa cum eo idemtificata, sunt pariter nessariæ existentiæ.

PROPOSITIO V.

Agere entis necessario existentis, non est modus seu actio, aut causalitas.

DEMONSTRATIO.

AGere agentis necessario existentis, est attributum istius entis, ideoque cum ipso idemtificum: Sed actio, aut modus, est de natura accidentis: Ergo nequit idemtificari cum tali ente necessario. Patet discursus, quia modus utpote accidens, nequit cum substantia idemtificari; idcirco neque enti necessario attribui

PRO-

PROPOSITIO VI.

Agere entis necessarii, est velle quod res sit, quando vult.

DEMONSTRATIO.

AGens necessarium non indiget actionem elicere ut res sit, ergo sufficit quod velit quod existat. Antecedens liquet ex quinta Propositione; consequens est verum: quia si non sufficeret velle ut res existat, indigeret alia causalitate, seu actione ut existeret. Hoc demonstravimus esse impossibile; ergo agere entis necessarii, est suum velle.

PROPOSITIO VII.

Effectus agentis necessarii, non sunt necessariæ existentiæ.

DEMONSTRATIO.

QUidquid habet principium existendi, non est necessariæ existentiæ. Cum vero ea quæ ab alio producuntur, necessario habeant suæ existentiæ principium, non necessario existunt: quippe aliquando esse inceperunt. Necessariæ autem existentiæ conceptus, omnem inceptionis conceptum essentialiter excludit; sed actiones, & effecta acta fuerunt ab agente necessario, ut sæpe fatetur: ergo habuerunt existendi principia, nec sunt necessariæ existentiæ, utpote dependentes ab alio ut existerent.

Propositio VIII.

Agens limitata potentia, nequit aliquid facere ex nihilo.

Demonstratio.

Agens limitatæ potentiæ non habet nisi suum esse individuale, & limitatum: non ergo potest producere aliud esse, siquidem non id continet, ut producat: & consequenter neque aliquid facere ex nihilo. Potest quidem aliud esse jam existens, diversæ emergunt naturæ, quæ agentibus limitatis vere attribuuntur, quamvis secundum suam substantiam, ab ipsis non efficiantur. Quod vero agens limitatum, aliud esse in se non contineat, evidenter constat; quia hoc esse contentum in eo agente, donec in eo est, vel est aliquid vel nihil. Si primum, ergo jam actu existit; idcirco neque erit producibile. Si secundum, ergo nihil effectus producendi est in causa, quod ab eo produci potest agere ex aliquid nihilo.

Propositio IX.

Agere agentium naturalium, seu eorum actiones, sunt omnes contingentis existentia.

Demonstratio.

Agentia naturalia sunt contingenter existentia: ergo actiones quæ ab ipsis eliciuntur. Patet consequentia: quippe causalitates, & modi seu actiones, non ha-

habent propriam subsistentiam, nisi cum substantiis, quas afficiunt. Si igitur hæc contingenter existunt: ergo & actiones.

PROPOSITIO X.

Agentia naturalia habent facultatem agendi & non agendi.

DEMONSTRATIO.

SI non haberent, maxime quia actiones non possunt fieri ex nihilo. Sed hoc falsum est, quia actiones non sunt entitates subsistentes, sed entitatum modificationes, quæ ab agente naturali fieri possunt, vel non fieri, cum nullam substantiam noviter ponant in rerum naturâ.

PROPOSITIO XI.

Agens supernaturale, vel necessaria existentia, potest aliquid in nihilum redigere.

DEMONSTRATIO.

POtest ipsum facere ex nihilo: ergo potest ipsum annihilare. Patet consequentia: quia utriusque eadem est ratio. Præsertim cum eadem sit causa productiva ac conservativa: ergo si produxerit, & non amplius conservat, in nihilum redigetur.

PROPOSITIO XII.

Agens naturale nequit aliquid reducere in nihilum.

DEMONSTRATIO.

ENtitas τοῦ aliquid, non cadit sub potentia agentis naturalis, ut eam producere posset; ergo neque ut productum in nihilum vertat. Antecedens constat ex octava Propositione. Consequentia patet: quia agens quod nequit producere, nequit etiam conservare: ergo non est conservatio, cujus concursum suspendat, ut effectus non amplius existat. Praeterea, quia aliquid deberet influere in effectum toti esse absolute contrarium, quo destrueretur. Cum vero substantiae nullum sit contrarium, nil potest influere per quod desinat esse.

PROPOSITIO XIII.

Privatio, seu non esse, in nullo genere causationis influit in effectum, ut nequiter existat.

DEMONSTRATIO.

DE non ente nil positivum vere affirmatur: quia in omni propositione affirmativa, debet esset idemtitas inter praedicatum & subjectum. Atqui nil positivum potest idemtificari cum non ente? ergo nil positivum vere affirmatur de privatione; & consequenter quod positive influat in aliquid ut existat.

J.B.

J. B.

Mathematica Demonstratio.

Quod omnia entia, rationis capacia, necessario operantur.

Postulatum I.

Rogo ut introductionis vice ad hanc demonstrationem, ad causas moventes & finales attendas, quæ me impulerunt, ut eam judicii tui excellentis examini subjicerem; ne earum circumstantiæ sinistre considerentur. Quum enim sedulo examinarem, utrum esset consultius, ut tibi, secundum ea quæ inter nos erant transacta, sequentem conceptum mitterem, non parum hæsitavi. Verum insatiabile meum veritatis cognoscendæ desiderium, quod hominum mentibus naturaliter insitum est, cum amore, quo erga *Christianam* Religionem, à mea juventute ad hanc usque horam, totus meus animus est occupatus, conjunctum, ad mittendum me impulerunt. Desiderium enim istud adeo meæ menti dominatur, ut me semper adigat; ad instiusmodi occasiones quærendum & captandum, quarum species aliquid boni videtur promittere. Atque hæc est causa quæ non permiserit, hanc oblatam occasionem & novam excitantem spem negligere. Quæ quidem offerentis respectu, inter præcipuas est numeranda, quæ sunt idoneæ ad sequen-

ſequentes difficultates diſpellendum, atque Religionem ex difficillimis extricandum tricis. Amor ad Religionem *Christianam* haud minus me movebat: hic enim ſpem in me excitavit; quod hæc exercitatio, harmoniam ſit inventura, inter rationis & Religionis dictamina, quam mea ratiocinatio non invenit.

Quum enim nunquam indifferenter, animus meus fuerit conſtitutus, nec adhuc ſit circa judicium; à qua parte ſtet veritas: ſpes enim excellentium iſtorum bonorum poſſidendi, quæ Religio pollicetur, inexplicabili impetu meum animum ad Religionem amplectendam impellit: memoratus amor, cum ſpe jam indicata conjunctus, rationes quæ miſſionem diſſuadebant diſpulerunt.

Ex dictis facile percipies, quis ſcopus ſit, ad quem, mittens *Mathematicam* hanc *demonſtrationem*, conſequendum collimo. Is enim eſt, ut mea mens illuſtraretur, & auxilium inveniret, circa harmoniam, quam ratio & Philoſophia inter ſe habere queant. Deſiderium enim veritatis non permittit, ut amor erga religionem, ſolis inniteretur præjudiciis. Et ab altera dictus Amor, deſiderium iſtud eouſque limitat, ut me non queat avellere à Religionis approbatione.

Adeo ut ex animo affirmem, nihil eſſe quod animum meum majori gaudio & quiete delinire poſſit, quam harmoniæ illius repertio. Omnes enim moleſtiæ,

ex

x istius discordiæ consideratione pullu-
ntes, non modo discuterentur, & ani-
nus meus in antiquum restitueretur sta-
um, sed & in multo meliorem. Nec
irum: quoniam Religionis Christianæ
lendor & majestas ab una parte meos
culos offuscant; (nam quoad ejus fun-
amenta, multum superat alias Religio-
es; & quoad ejus naturam, cum illis
inime comparari potest: cum ejus ma-
stas incomparabilis, præcepta excellen-
ssima, & promissa ejus incomprehensi-
ilia sint) ab altera vero parte Ratio, (*qua
b Ente æterno originem trahit, æternasq-
ue veritates humanis objicit mentibus, &
men est in oculis omnium, & omnium
umanorum conatuum est stella ductrix*)
nentem meam circa Religionem offus-
at, & *contrarium ut certum & fundatum
ibi proponit*. Quæ causa est quod ani-
nus meus, per contemplationem hujus
iscordiæ constrictus sit, mens inquieta
t concussa spe & metu; intellectus ob-
ubilatus; imo in eo statu constitutus
it, *ut judicium determinatum ferre nec
usit nec queat*, & hinc facile perspicies,
uod mens ab utraque parte ligata, &
ngenium utrumque armatum & inerme,
fficaciter impelli debeat, ad indicatum
copum attingendum: ac idcirco facile
osse induci, ad talem occasionem, quæ
nultum boni polliceri videtur, avide ar-
ipiendam.

Accedit quod ex istiusmodi collatione,
nihil

nihil mihi damni possit accedere: quandoquidem firmiter constitui, indissolubili nexu religionem amplecti & ab ea nunquam recedere, quamvis ista concordia desiderata, minime possit inveniri; idque spe, ut religionis veritate inconcussa manente, participi mihi esse liceat sortis eorum, qui in *Christo* sunt sanctificati.

Cum igitur scopus & ratio quem indicavi, meum animum sola impulerint, nihilque aliud intendam, quam lucrum & utilitatem, non ad gloriam modo religionis, sed etiam ad meam & aliorum salutem; volui in antecessum stipulari, ut status animi mei recte consideretur, & ut ista consideratio inseparabiliter huic Demonstrationi sit annexa, & cum ea conjuncta: ut judicium ferri possit, me sequentes difficultates minime proposuisse, ut ex ulla parte religioni, vel Dei cultoribus obsim: sed in nullum alium finem, quam ut eximium tuum judicium & Examen, concordiam inveniat, inter Rationis & Religionis dictamina. Quo possimus omnes adversarios superare, nec non homines judicio pollentes, captivos adducamus ad obedientiam excellentis nostræ Religionis.

POSTULATUM II.

IN hac demonstratione considerandum est, vocem *Nihil*, utut frequenter usurpetur, quasi rem aliquam significaret,

æ, nihil tamen aliud esse, quam nega-
onem & remotionem rei sive Entis.
.busus autem iste profectus est exinde,
uia non est possibile significationem
tius vocabuli verbis explicare, quia ni-
il significat. Quapropter lector conten-
us sit oro, significationem istius vocis
ercipere, sine alia descriptione, eamque
emper in ista significatione sumat, quam-
is alio sensu videatur accipi.

Definitiones.

1. PEr Ens vel aliquid necessarium, intelligitur Ens cujus existentia est le ejus essentia, vel Ens quod necessario essentialiter existit.

2. Attribnta sunt qualitates, quarum essentia naturam constituit istius rei, cujus sunt attributa vel qualitates. Adeo ut ab isto Ente, cujus attributa vel qualitates sunt, non sint distincta.

3. Agere significat modificationem actionis, vel agere consistit in hoc vel illud agendo: adeo ut agere, & hoc aut illud agere, non differant inter se.

Axiomata I. & II.

Ex nihilo nihil fit. Aliquid nunquam fit nihil.

Additamentum.

QUandoquidem Aliquid & Nihil, infinitè à se invicem differant, adeo ut positio unius, absoluta si alterius negatio.

gatio, vel absentiam alterius includat; propterea æque certum est, quod *aliquid* nunquam sit *Nihil*, quam quod *Nihil* nunquam *aliquid* fieri possit. Nam per se patet quod ea quæ infinitè à se invicem distant, nunquam uniri possunt. Et propterea secunda Enunciatio, non minus est certa quam prima. Q. E. D.

AXIOMA III.

QUalis est causa quatenus causat, talia sunt etiam effecta.

PROPOSITIO I.

Existit Ens necessarium: vel est Ens necessario existens.

QUia nemine contradicente certum est, existere Entia, vel potius aliquid essentialiter existere; exinde certum est, per duo priora axiomata, aliquid istud essentiale, necessario existere. Cum enim *aliquid*, nunquam possit fieri *Nihil*, & *aliquid* & *Nihil* absolute de se invicem negentur, vel infinite differant à se invicem; propterea τοῦ *aliquid*, ostendit illud esse necessariæ existentiæ.

PROPOSITIO II.

Omnia necessarii τοῦ aliquid, *vel necessarii Entis attributa, sunt etiam necessaria existentia*

DEMONSTRATIO.

QUoniam (per Prop. 1.) essentiale *aliquid* necessariæ est existentiæ: & quia, (per Def. 2.) attributa essentiam sive naturam constituunt ejus rei vel τοῦ aliquid, cujus sunt attributa; hic sequitur, sicut existentia necessarii Entis est de ejus essentia; vel necessario est: quod eodem modo essentia attributorum Entis necessarii, de ejus essentia vel necessario sunt: Existentia enim attributorum, & essentia rei cujus attributa sunt, sunt idem, Q.E.D.

PROPOSITIO III.

Agens esse vel agere, est attributum τοῦ Aliquid, vel Entis necessarii: vel est necessario existens.

QUandoquidem citra controversiam constat, actionem vel *τὸ agere*, essentialiter existere; idcircò certum est, vi primi & secundi Axiomatis, quod essentialis actio sive τὸ essentialiter agere, neces-

cessario essentialiter existit. Cum enim *Aliquid*, nunquam *Nihil* fiat, (quoniam Aliquid & Nihil absolute de se invicem negantur) certum est essentialem actionem, sive τὸ essentialiter agere, necessariæ esse existentiæ.

Deinde quia nihil necessariæ est existentiæ, quod non pertineat ad essentiam Entis necessarii, hinc sequitur τὸ agere vel actionem, attributum esse Entis necessario existentis. Q. E. D.

COROLLARIUM.

Si forte de hujus Demonstrationis evidentia quis dubitare vellet, Lector eam conferat cum Demonstratione primæ Propositionis, & inveniet ingredientia utriusque eadem, & quidem omni respectu, non modo naturæ, sed etiam virium. Et consequenter hæc Demonstratio, non minus omni major est exceptione, quam primæ propositionis: per eam enim est demonstratum, attributa Entis necessarii, necessariæ esse existentiæ. Quod nihil aliud significat, quam quod attributa per æternam necessitatem sunt qualia sunt. Quod ad facultatem agendi vel non agendi applicatum, clarum facit, eam in æternum debere manere facultatem operandi vel non operandi, nec unquam actionem posse producere. Quod probe notari velim.

Porro; quia facultas hujusmodi, agendi

gendi vel non agendi, non potest essentialiter existere, nisi re ipsa vel ageret vel non ageret: Et quia non agere nihil aliud significat, quam esse mortem, vel negationem actionis; adeo ut agere & non agere, eodem modo quo Aliquid & Nihil, de se invicem negentur: Hinc sequitur, facultatem agendi & non agendi, nihil aliud esse quam nomen inane, & idem denotare, quod facultatem, ut aliquid sit mortuum & vivens, quam ut quid Aliquid sit, & Nihil: quæ Enunciationes nihil aliud, quam contradictoria denotant, & per nostra 1. & 2. Axiomata, aperte falsa declarantur.

Propositio IV.

Actiones & effecta necessarii Entis, sunt aut fiunt per æternam necessitatem, tales quales sunt.

Demonstratio.

Quia (per præd.) agere, vel actiones Entis necessario existentis, necessariæ sunt existentiæ, & quoniam (per Def. 3.) actio modificatio est τοῦ agere: vel quia actio consistit in hoc vel illud agendo; sequitur quod hoc vel illud agere, similiter est existentiæ necessariæ, id est æternæ necessitatis: propterea quod verum est, quod quemadmodum τὸ agere per æternam necessitatem, pertinet ad con-

constitutionem essentiæ Entis necessarii, ita hoc vel illud agere, similiter ad constituendam ejus naturam pertineat. Vel; quemadmodum essentia & natura τοῦ aliquid necessario existentis, vera & unica ratio est vel causa actionis, sic etiam eadem unica ratio est τοῦ hoc vel illud agere. Ac idcirco verum etiam est, quod non actiones modo, per æternam necessitatem, *tales sunt quales sunt*, verum etiam effecta (per tria axiomata) per æternam necessitatem, taliæ fiunt & sunt, qualia sunt. Et istud est quod proprie intendebamus demonstrare.

Authoris Defensio suæ Demonstrationis, adversus ejusdem Refutationem N. N.

Ut paucis ostendam, tuis adversus meam *Mathematicam Demonstrationum* animadversionibus, nihil inesse ponderis, attendas quæso ad tuam in secundam meam Difinitionem animadversionem, quod per attributa res istiusmodi intelligentur, quæ non ipsum Ens, sed ejus naturam constituunt; adeo ut ejus natura per attributa, & attributa per rei naturam constituantur. Et quamvis ipsa res ejusque qualitates, sub diversis considerationibus a nobis accipiuntur, tamen nulla res talis esse potest qualis est absque qualitatibus. Cum autem nulla res essentialiter existere possit, absque quibusdam qualitatibus, consequenter ipsæ qualitates eodem modo considerandæ sunt, ac res ipsæ.

Ter-

Tertiam Definitionem non recte intellexisti, quia res quæ modum existendi acquirit, non est actio; sed hæc tantum est actio, per quam res modum suum existendi acquirit. Adeo ut in ipsa actione, essentialiter existendi modus sit, quæ cum ipsa rei determinatione, quæ per actionem existendi modum acquirit, convenit. Ac idcirco dixi, quod actio modalis est determinatio τοῦ agere, vel quod τὸ agere, consistit in hoc vel illud agendo. Quæ duæ Enuntiationes, non diversas res, ut tu quidem existimas, sed unam eandemque rem significant. Adeoque Definitio hæc ita reciprocari potest & debet: Omnis actio est modalis determinatio: & omnis modalis determinatio est actio.

Quod propositionem tertiam spectat, aperte dixi, qualis est causa quatenus causat, talia sunt effecta: hoc est quales sunt modi determinationis in actione, tales etiam sunt modi determinationis in effectis: quia causalitas in causa, sola est modalis determinatio in actione.

Tuas in primam & secundam propositionem considerationes prætermittens, ad tertiam respondeo, quod per *actionem* intelligo, omnem agitationem sive motum, qualiscunque tandem sit, & quocunque tandem appelletur nomine: adeo ut non agere sit omnis motus remotio. Quapropter ostensa necessitate actionum, eadem operâ probatum est, om-

nem rationalem actionem esse necessariam.

Agitationem vel motum in rerum natura *essentialiter* existere, non credo te negaturum, quemadmodum circa propositionem primam non negas, *Aliquid* essentialiter existere. Quoniam igitur vi priorum duarum propositionum, Ens essentiale ad sui privationem transire nequit, propter infinitam inter ista contrarietatem, ita quoque actio ad sui privationem transire nequit: quia actioni non minor est repugnantia cum sui privatione, quam τοῦ *Aliquid* cum sua. Quocirca eadem est circa utrumque conclusio. Hoc solum est considerandum, quod actio quia nullam habet propriam subsistentiam, τὸ aliquid autem habet; proptera τὸ *aliquid* subjectum, actionem autem ejus attributum esse.

Quod autem ad facultatem agendi vel non agendi, aio te vim meorum verborum non percepisse: dicis enim me debere probare, *non agere significare mortem.* Velim autem ut consideres, quando per τὸ agere, motus vel omnis agitatio intelligitur, qualiscunque tandem fuerit, an hoc non includat, non agere mortem esse, sive totalem omnis motus privationem? ut quæ vere contrarium sit motus. Si jam ulterius consideres, facultatem agendi & non agendi (quam tu nominas attributum) non posse existere, nisi facultas ista re ipsa vel agat vel non agat, quoniam nullum inter duo contradictoria da-

tur

tur tertium) rogo ut abſque præjudicio attendas, quando quis ſtatuit, iſtiuſmodi facultatem non agere, an non tunc dicat eam eſſe mortem. Non agere enim, eſt omni motu privatum eſſe; hoc eſt eſſe mortem. Poteſnè jam concipere, quod ex morte vita poſſit provenire? Iſtud aſſerere quid aliud eſt, quam meræ privationi tribuere cauſationem multorum effectuum? Quod idem eſt ac ſi dicas, in nihilo, id eſt in privatione τοῦ aliquid, eſt cauſalitas effectuum, vel τοῦ aliquid. Quod directa fronte cum axiomatibus conceſſis pugnaret. Veriſimile enim eſt te intellecturum, quod de omnibus privationibus negare cauſalitatem ſuorum contrariorum, idem eſt ac ſi dicas, eſſentialem actionem æternam eſſe, abſque ulla interruptione: quia interruptio nihil aliud eſt, quam ad privationem tranſire. Et quemadmodum in privatione non eſt terminus tranſitionis ad contrarium, ſic in actione non eſt terminus ad privationem. Hæc adeo mihi manifeſta ſunt, ut non poſſim credere ullum hominem, qui iſta intelligit, ea poſſe negare.

TABLE

Des Pieces contenuës dans ce Volume.

Ex-

TABLE.

FINIS.





